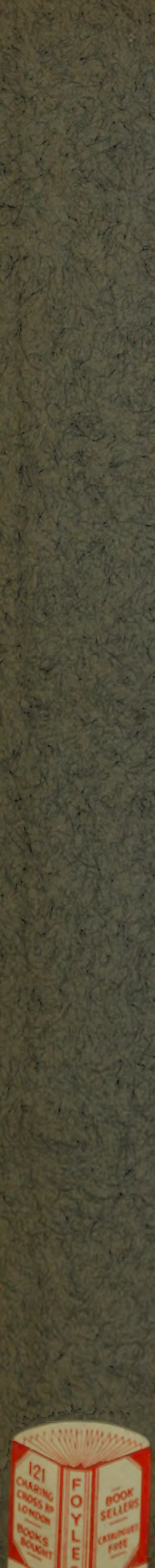
3 1761 06862742 1

MODERNE PHILOSOPHEN

VON

HARALD HÖFFDING


121
CHARING
CROSS RD
LONDON
BOOKS
BOUGHT
FOYLE'S
BOOK
SELLERS
CATALOGUES
FREE

Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by

PROFESSOR R. F. McRAE

2/6

MODERNE PHILOSOPHEN.

Von **Prof. Dr. Harald Höffding** erschienen:

Religionsphilosophie.

1901. 24 Bogen gr. 8°. M. 6.40, geb. in Halbfranz M. 7.60.

Geschichte der Neueren Philosophie.

Eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unseren Tagen.

1895/96. 2 Bde. 38 und 42 3/4 Bogen gr. 8°. M. 20.—, geb. M. 22.—.
(Jeder Band M 10.—, geb. M. 11.—.)

Psychologie in Umrissen
auf dem Gebiete der Erfahrung.

Dritte deutsche Ausgabe.

1901. 32 Bogen gr. 8°. M. 9.—, geb. M. 10.20.

ETHIK.

Eine Darstellung der ethischen Prinzipien und deren Anwendung auf besondere Lebensverhältnisse.

Zweite Auflage.

1901. 40 Bogen gr. 8°. M. 10.—, geb. M. 11.20.

Philosophische Probleme.

1903. VIII u. 110 S. gr. 8°. M. 2.40.

ETHIK. I. Die allgemeine Ethik.

Von **K. Kroman,**
ord. Professor der Philosophie an der Universität Kopenhagen.

Ins Deutsche übersetzt von **F. Bendixen.**

1904. 146 S. 8°. M. 2.80.

Inhalt: Eine sonderbare Tatsache. — Das ethische Gebot verschieden von dem sozialen und dem religiösen. — Die Wichtigkeit einer Untersuchung der Vorstellungen von dem Ethischen. — Scheinbare Unmöglichkeit einer allgemeinen wissenschaftlichen Ethik. — Mehrere Schwierigkeiten. Subjektivität des Gefühls. — Die Forderung der Gesellschaft und das Ethische. — Ursprung der ethischen Forderung aus dem zentralen Wesen des Menschen. — Nähere Bestimmungen: Widerlegte Einwürfe. — Das Willensproblem. — Resultate.

Die Philosophie der Geschichte als Soziologie.

Von **Dr. P. Barth,**
Privatdozent an der Universität Leipzig.

I. Band.

1897. 25 Bogen gr. 8°. M. 8.—.

Die Frucht langjähriger und tiefgehender Studien wird dieses Werk in den Kreisen der Philosophen, der Sozialpolitiker aller Schattierungen und aller, die sich für Geschichte in höherer Auffassung interessieren, von grofser Wichtigkeit sein.

MODERNE

PHILOSOPHEN.

VORLESUNGEN,
GEHALTEN AN DER UNIVERSITÄT
IN KOPENHAGEN IM HERBST 1902

VON

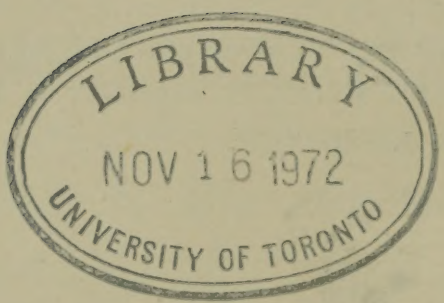
HARALD HÖFFDING.

UNTER MITWIRKUNG DES VERFASSERS ÜBERSETZT
VON
F. BENDIXEN.

LEIPZIG,
O. R. REISLAND.
1905.

B
803
H615

Alle Rechte vorbehalten.



Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

Erste Gruppe.

Objektiv-systematische Richtung.

I. Wilhelm Wundt.

1. Entwicklungsgang 6
2. Das psychologische Problem 12
   a) Physiologie und Psychologie 13
   b) Die Eigentümlichkeit des Seelenlebens 15
   c) Die Elemente des Seelenlebens 17
3. Das Erkenntnisproblem 21
   a) Naiver und kritischer Realismus 21
   b) Wahrnehmung, Verstand, Vernunft 23
4. Das Daseinsproblem 27
   a) Metaphysik und Empirie 27
   b) Die Ideen 28
   c) Kritische Bemerkungen 31
5. Das ethische Problem 33
   a) Geschichte und Ethik 33
   b) Gemeinschaft und Buddhismus 35
   c) Ethik und Metaphysik 36

II. Roberto Ardigò.

1. Die italienische Philosophie nach der Renaissance 38
2. Der Entwicklungsgang Ardigòs 40
3. Entwicklungslehre und Erkenntnislehre 45
4. Psychologie 47
5. Ethik 50

III. Francis Herbert Bradley.

1. Der Idealismus in der neuesten englischen Philosophie . . . 54
2. Bradley und die Philosophie 55
3. Phänomen und Realität 59
4. Charakteristik und Kritik 63

IV. Alfred Fouillée und die franz. Philosophie der Gegenwart.

1. Einleitung (Taine, Renan) 67
2. Die Entwicklungsphilosophie Fouillées 77
3. Diskontinuitätsphilosophie 82
4. Charles Renouvier 83
5. Emile Boutroux 92

Seite

Zweite Gruppe.

Erkenntnistheoretisch-biologische Richtung.

Einleitung 97

I. Philosophierende Naturforscher.

1. James Clerk Maxwell 98
2. Ernst Mach 104
3. Heinrich Hertz 110
4. Wilhelm Ostwald 114

II. Die Naturgeschichte der Probleme.

Richard Avenarius 117

Dritte Gruppe.

Die Wertungsphilosophie.

Einleitung 128

I. Jean Marie Guyau.

A. Kritik der englischen Ethik 132
B. Ethik 134
C. Ästhetik 136
D. Religionsphilosophie 138

II. Friedrich Nietzsche.

A. Charakteristik und Biographie 141
B. Nietzsches Schriften 151
C. Kulturhistorischer Ausgangspunkt 157
D. Der Zweck der Geschichte und der soziale Dualismus . . . 159
E. Der Sklavenaufstand in der Moral 164
F. Philosophische Begründung des sozialen Dualismus 168
G. Das letzte Ja — und Zarathustras Tod 170

III. Rudolph Eucken. 176

IV. William James.

A. Die drei Gesichtspunkte 189
B. Die Natur der religiösen Erfahrung 195
C. Die wichtigsten Typen 196
D. Der religiöse Grundgedanke 199
E. Bemerkungen über James' Religionsphilosophie 200

Noten 205

Einleitung.

In meiner Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie machte ich bei dem Jahre 1880 Halt. Aus mehreren Gründen stellte ich dieses Jahr als Grenze auf. Erstens war zu diesem Zeitpunkt ein gewisser vorläufiger Abschlufs der Debatte und der Wechselwirkung zwischen den beiden grofsen Denkrichtungen des 19. Jahrhunderts, zwischen der Romantik und dem Positivismus, erreicht. Beide hatten ihre Konsequenzen entfaltet und zum Teil ihre Korrektive gefunden. An Lotzes und Spencers charakteristischen Standpunkten und an der von neuem vordringenden kritischen Philosophie hatte man einstweilige Ruhepunkte errungen. Daneben waren allerdings neue Bestrebungen aufgetreten, diese hatten sich aber noch nicht zu klaren und charakteristischen Richtungen ausgestaltet. Zweitens ist die Darstellung und Wertschätzung unmittelbar gleichzeitiger Denkrichtungen anderen Bedingungen unterworfen als die Behandlung philosophischer Erscheinungen, die geschichtlich abgeschlossen vorliegen. Eine psychologische und biographische Beleuchtung wird nicht so leicht möglich, und doch ist auf dem philosophischen Gebiete wegen der innigen Wechselbeziehung des Denkens zur Persönlichkeit eine solche Beleuchtung nun einmal notwendig. Die Behandlungsweise mufs deshalb eine andere werden, als wo es sich um Richtungen handelt, die mehr entschieden der Vergangenheit angehören. Und drittens beginnen meine eigenen, mehr selbständigen philosophischen Arbeiten etwa ums Jahr 1880; auch dies bewirkt, dafs es mir weniger leicht fällt, fremden,

seit diesem Zeitpunkt erschienenen Arbeiten gegenüber eine objektive Stellung einzunehmen.

Wenn ich nun eine Charakteristik derjenigen philosophischen Bestrebungen des letzten Vierteljahrhunderts versuche, die ich für die bedeutsamsten halte, bin ich darüber im reinen, dafs der persönliche Faktor sich hier mehr zur Geltung bringen wird, als in dem früheren Werke. Sowohl bei der Wahl der Vertreter als bei der Darstellung und der Wertschätzung wird dieser Faktor sich betätigen. Dies ist der Grund, weshalb ich vorliegendes Buch als ein selbständiges Werk und nicht ohne weiteres als dritten Teil der Geschichte der neueren Philosophie erscheinen lasse. —

Soll ich gleich anfangs eine Eigentümlichkeit der philosophischen Denkversuche der jüngsten Zeit hervorheben, so mufs es die sein, dafs dieselben noch schwieriger zu klassifizieren sind als die Philosophie früherer Zeiten. Je gründlicher man Philosophie studiert, um so mehr erweist es sich, wie wenig die gewöhnlichen Rubriken, alle die vielen —ismen genügen. Sowohl das Denken als das Dasein besitzt gar zu grofse Vielseitigkeit des Wesens und Wirkens, als dafs eine solche äufsere Ordnung möglich wäre. Besonders erweist es sich immer wieder, wie eine philosophische Bewegung sowohl eine Denkarbeit als ein Zeichen der Zeit ist. Die Philosophie ist sowohl Problembehandlung als Symptom, und heutzutage tritt sie in ausgeprägter Form auf diese zweifache Weise auf. Teils zeigt sich uns das Dasein von immer mehr verschiedenen Seiten, in immer gröfserer Tiefe und Mannigfaltigkeit, teils wird man immer mehr darauf aufmerksam, dafs subjektive Faktoren bei allem Denken mitwirken und mitklingen. In beiden Beziehungen — man könnte sie die objektive und die subjektive Seite der Philosophie nennen — tritt das Philosophieren der Gegenwart mit stärkerem Akzent auf als dasjenige früherer Zeiten. Stärker als früher betont man die Notwendigkeit der Beobachtung, der Analyse, der Kritik, des objektiven Zusammenhangs, und stärker als früher betont man die subjektive Wahl der Gesichtspunkte und Ausgangspunkte und der abschliefsenden Gedanken. Dennoch (und das ist viel-

leicht das am meisten Charakteristische) meint man eigentlich nicht, dafs hier ein unvereinbarer Gegensatz vorhanden sei; man hegt eher die stille Überzeugung, dafs die objektive und die subjektive Denkbewegung schliefslich miteinander zusammenfallen werden.

Die philosophierenden Persönlichkeiten werden in ihrem Forschen bald von mehr objektiven, bald von mehr subjektiven Gründen geleitet. Wilhelm Wundt und Ernst Mach gingen von der Naturwissenschaft zur Philosophie über, und selbst Naturforscher wie Clerk Maxwell und Heinrich Hertz, die innerhalb der Grenzen ihres Faches bleiben wollen, fühlen dennoch das Bedürfnis, sich die ersten Voraussetzungen, die sie zur Grundlage machen, auseinanderzusetzen und kommen hierdurch mit der Philosophie in Berührung. Roberto Ardigò wird aus katholischer Theologie zum kritischen und positivistischen Philosophieren geführt, zwar ohne scharfen Bruch, jedoch so, dafs eine lange Denkarbeit ihn unmerklich zu einem eigentümlichen positivistischen Standpunkte hinüberführt. Friedrich Nietzsche beginnt als Philolog und Kulturhistoriker; durch das Kulturproblem, wie es sich ihm schon innerhalb eines engeren geschichtlichen Rahmens darstellte, wird in ihm aber eine leidenschaftliche Denkarbeit erweckt, die ihn durch heftige Kritik und Polemik hindurch zu einer idealen Konstruktion führt, wo Phantasie und Gefühl im Verein mit dem Denken wirken. Für William James, dessen erste Studien auf dem medizinischen Gebiete lagen, bildet das psychologische Interesse den Ausgangspunkt seines Philosophierens, namentlich das Interesse für die psychischen Erscheinungen, die mit dem Willen, dem Glauben und der Hoffnung in Beziehungen stehen, und deswegen mufste ihm die Psychologie der Religion besonders naheliegen. Bei Männern wie F. H. Bradley, Richard Avenarius, Jean Marie Guyau und Rudolph Eucken scheint der philosophische Trieb mehr direkt erwacht zu sein, obschon er auch bei ihnen unter individuell verschiedenen Formen auftritt. — Eigentlich philosophieren wir alle, wenngleich es — wegen der verschiedenen inneren und äufseren Verhältnisse — nur wenige gibt, bei denen eine zu-

sammenhängende Denkarbeit zustandekommt. „Unter hundert Grüblern wird nur einer zum Denker.“

Eine Einteilung der wichtigsten philosophischen Erscheinungen des letzten Vierteljahrhunderts läfst sich bewerkstelligen, wenn man drei Gruppen oder Richtungen auseinandersondert.

Die systematische Richtung wird durch eine Gruppe von Denkern vertreten, die besonders darauf ausgehen, eine Beleuchtung des Daseinsproblems zu geben, die mithin an der Entwicklung einer zusammenhängenden Weltanschauung arbeiten. Solche Männer sind Wundt, Ardigò, Bradley und Fouillée. — Bei einer anderen, der erkenntnistheoretisch-biologischen Richtung, steht das Erkenntnisproblem in erster Reihe und geht das Bestreben darauf aus, die einfachsten Wege zu finden, auf denen die Forderungen des Denklebens sich befriedigen lassen, indem das Denkleben selbst als eine spezielle Art des Lebens betrachtet wird, welche die allgemeinen Gesetze des Lebens befolgt. Hierunter gehören Männer wie die Naturforscher Maxwell, Hertz und Ernst Mach; ihre charakteristischste Ausführung erhält diese Tendenz in Richard Avenarius' Versuch, eine Naturgeschichte der Probleme zu geben. — Eine dritte Richtung beschäftigt sich wesentlich mit dem Wertungsprobleme. Diese Wertungsphilosophie nimmt die ethischen und die religiösen Grundprobleme auf und sucht dieselben von neuen Gesichtspunkten aus zu beleuchten oder zu lösen. Bei Guyau und Nietzsche ist der subjektive Faktor der vorherrschende. Bei Rudolph Eucken fällt dieses Interesse mit einer Spekulation zusammen, welche die Notwendigkeit objektiver Gewalten nachzuweisen sucht, wenn die Subjektivität nicht durchaus in der Luft schweben solle. William James behandelt das Wertungsproblem in einer religionspsychologischen Untersuchung, die durch Beschreibung der verschiedenen religiösen Typen eine allseitige Orientierung in der Natur des religiösen Lebens zu geben sucht. — Innerhalb aller drei Gruppen spielen psychologische Beobachtung und Analyse eine wichtige Rolle, so dafs die Vierheit der Probleme, die ich in der

„Geschichte der neueren Philosophie“ auf geschichtlichem Wege fand und in der Abhandlung „Philosophische Probleme“ näher zu bestimmen und begründen suchte, auch hier ihre Bestätigung erhält. —

Durch die Charakteristik der drei genannten Gruppen moderner Denker hoffe ich in der Denkwelt der Gegenwart orientieren zu können.

Erste Gruppe.

Objektiv-systematische Richtung.

I. Wilhelm Wundt.

1. Wundt steht als ein grofses Beispiel des ungeheuren Arbeitsvermögens der Deutschen da. Kein anderer jetziger Philosoph übertrifft ihn an Kenntnisfülle, an der Fähigkeit, sein mannigfaches Wissen unter allgemeine Gesichtspunkte zusammenzufassen, und an unermüdlichem Bestreben, sowohl im einzelnen als im grofsen und ganzen Genauigkeit und Klarheit zuwege zu bringen. Lotzes Feinheit und Innigkeit besitzt er nicht; er steht breiter und solider auf dem Boden der Wirklichkeit und wagt sich nicht so weit in die Metaphysik hinaus wie Lotze. Mit Spencer verglichen ist er mehr Idealist. Von dem breiten Grund und Boden der Erfahrung aus strebt er den Gipfel des Denkens hinan, den die Philosophie der Romantik bestiegen zu haben glaubte, der aber nach dem in dieser Beziehung von Kants kritischer Geistesrichtung beseelten Wundt nur ein höchster Punkt des Gesichtskreises ist, dessen wir uns zur Orientierung bedienen.

Wundt wurde den 16. August 1832 in der Nähe von Mannheim geboren. Er studierte Medizin, und es waren seine physiologischen Studien, die ihn in die Philosophie hineintrieben. Seine Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung (1859–62) untersuchen besonders den Einfluſs der Augenbewegungen auf die Auffassung des Raumes. Auf dem Naturforschertage zu Speier 1861 hielt er einen Vortrag über die physiologische Zeit, d. h. die

Zeit, die zur Auffassung und Wiedergabe eines Sinneseindruckes verbraucht wird. In den Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele (1863, 3. Aufl. 1897) kommt die ethnologische Methode neben der experimentell-physiologischen zur Anwendung. Nachdem er eine Reihe von Jahren hindurch als Professor extraordinarius der Physiologie in Heidelberg gewirkt hatte, wurde er 1874 Albert Langes Nachfolger als Professor der induktiven Philosophie zu Zürich, übernahm aber schon im nächsten Jahre eine philosophische Professur in Leipzig, wo er noch jetzt wirkt. Wundts Leben ist der Lauf seiner Studien. Seine Persönlichkeit ist in seinen Werken nicht sehr hervortretend; auf den, der im Leben mit ihm in Berührung kommt, wirkt sie mit sanfter Wärme und offener Herzlichkeit und mit stiller intellektueller Begeisterung.

Kurz bevor Wundt nach Leipzig zog, gab er seine Physiologische Psychologie heraus (1874), nächst Fechners „Elementen der Psychophysik“ ein Hauptwerk der experimentellen Psychologie. Dasselbe stellt namentlich die Methoden und die physiologische Grundlage der Psychologie dar, und nur diejenigen Abschnitte der Psychologie, die auf diesem Wege besondere Beleuchtung finden können, werden ausführlich behandelt. Beschreibung und Analyse werden vom Experimente in den Schatten gestellt. — Eine mehr gleichmäfsig eingehende Darstellung der Psychologie gab Wundt später in seinem Grundrifs der Psychologie (1896). — In Leipzig errichtete er ein experimentell-psychologisches Laboratorium, die erste Universitätsanstalt dieser Art, und begann er die Herausgabe der Zeitschrift Philosophische Studien (20 Bände, von 1883—1903).

Über die Bedeutung, welche die experimentell-psychologischen Studien für Wundts Übergang aus der Physiologie in die Philosophie hatten, äufsert er selbst sich auf interessante Weise in der Abhandlung Über psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus (Philos. Studien 1894, S. 122—124). Sie überzeugten ihn von der Selbständigkeit der Psychologie der Physiologie und der Metaphysik gegenüber, die schon

die englische Schule und Kant verfochten hatten. „Wenn ich gefragt würde," sagt er, „worin für mich der psychologische Wert der experimentellen Beobachtung bestanden hat und noch besteht, so würde ich antworten, dafs sie in mir eine völlig neue Anschauung von der Natur und dem Zusammenhang der seelischen Vorgänge erzeugt und immer mehr befestigt hat. Als ich zum erstenmal an psychologische Probleme herantrat, teilte ich das allgemeine, dem Physiologen naheliegende Vorurteil, dafs die Bildung der Sinneswahrnehmungen lediglich ein Werk der physiologischen Eigenschaften unserer Sinnesorgane sei. Ich lernte zuerst an den Leistungen des Gesichtssinnes (besonders was die Raumanschauung betrifft) jenen Akt schöpferischer Synthese begreifen, der mir allmählich der Führer wurde, um auch der Entwicklung der höheren Phantasie- und Verstandesfunktionen ein psychologisches Verständnis abzugewinnen für das uns die alte Psychologie keine Hilfe geboten hatte. Als ich dann an die Untersuchung der zeitlichen Verhältnisse des Verlaufs der Vorstellungen heranging, eröffnete sich mir ein neuer Einblick in die Entwicklung der Willensfunktionen (nämlich durch den Einflufs von Vorbereitung und Anspannung auf die Verkürzung der physiologischen Zeit), — der äufseren aus den inneren, der zusammengesetzten aus einfachen, ein Einblick zugleich in den engen Zusammenhang aller der durch künstliche Abstraktionen und Namen, wie Vorstellen, Fühlen und Wollen, geschiedenen psychischen Funktionen, mit einem Wort in die Unteilbarkeit und auf allen seinen Stufen innere Gleichartigkeit des geistigen Lebens."

Wundt war auf diesem Wege zu dem Begriffe der Synthese gekommen, den Kant seinerzeit durch Analyse der Verstandesfunktionen und der Auffassung des Raumes und der Zeit gewonnen hatte. Unter „schöpferischer Synthese" versteht er ein Zusammenfassen und Zusammensetzen, dessen Produkt Eigenschaften erhält, welche keines der Elemente für sich besafs. Nicht selten übersieht Wundt, dafs dieser Begriff keine Erklärung gibt, wie gut derselbe sich auch zur Beschreibung des den seelischen Vorgängen Eigentüm-

lichen eignet. Besonders betont er das Moment der Aktivität bei der Synthese, was ihn allmählich (in den späteren Auflagen seiner Psychologie) bewegt, den Willen als das Zentrale des Seelenlebens zu bezeichnen.

Psychologische Studien waren jedoch nicht der einzige Weg, auf welchem Wundt aus der Naturwissenschaft zur Philosophie geführt ward. Als Naturforscher wurde er darauf aufmerksam, dafs alles Wissen von der Natur sich auf gewisse Voraussetzungen stützt. Es erhob sich deshalb unwillkürlich die Frage, wie diese Voraussetzungen, die uns alles begründen, selber zu begründen seien. Auf diesem Wege entsteht die Erkenntnistheorie. In seiner Schrift Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Kausalprinzip, ein Kapitel aus einer Philosophie der Naturwissenschaften (Erlangen 1866) erörterte Wundt diese Frage. Er suchte hier die Grundsätze der Physik aus dem Satze herzuleiten, dafs alles seinen Grund habe, unter Heranziehung des anderen Satzes, dafs alle Vorgänge in der Natur Bewegungen seien. Diesen anderen Satz begründet er wieder dadurch, dafs die Bewegung die einfachste Veränderung sei, indem ein sich bewegendes Ding nur seine Stellung in Beziehung zu anderen Dingen ändere, ohne deshalb notwendigerweise irgendeine seiner Eigenschaften zu verlieren. — Wundt hat sich hier noch nicht die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten dieser Auffassung klargemacht, die im Vergleich mit seiner späteren Erkenntnistheorie einen etwas dogmatischen Charakter trägt.

Auf zwei verschiedenen Wegen wurde Wundt somit der Philosophie zugeführt, und in seinen späteren Schriften hat er seinen Begriff der Philosophie ferner vertieft und erweitert.

Die Erörterung des Erkenntnisproblems bewog ihn zur Ausarbeitung seines grofsen Werkes über die Logik (Logik, eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. 1880—83, 2. Aufl. in 3 Bänden 1893—95). Was diesem Werke seinen grofsen Wert verleiht, ist namentlich der darin zur Verarbeitung gekommene reiche Stoff aus den speziellen Wissenschaften.

Wundt betrachtet die Wissenschaft eher als eine geschichtlich gegebene Tatsache im menschlichen Geistesleben denn als ein Streben, dessen Möglichkeit und Berechtigung zu untersuchen seien. Dieser Zug ist Wundts gesamter Philosophie charakteristisch. Sein logisches Werk erhält deswegen vielmehr den Charakter einer Enzyklopädie als den einer Erörterung von Prinzipfragen. In formeller und prinzipieller Beziehung sind die logischen Werke von Sigwart, Schuppe und Benno Erdmann vielleicht vorzuziehen; keines derselben besitzt aber solche reale Fülle wie Wundts Werk.

Wundts Darstellung der Ethik (1886, 3. Aufl. 1902) trägt einen Charakter, der dem seiner Logik analog ist. Er betrachtet das Ethische, ebenso wie die Wissenschaft, als eine grofse Tatsache, welche die Einzelnen anerkennen und fortsetzen sollen, und er läfst sich nicht auf die Schwierigkeiten ein, welche die Forderung dieses Anerkennens enthält, wenn ihre bestimmte Begründung verlangt wird. Die Ethik hat bei Wundt die Völkerpsychologie zur Grundlage: diese zeigt, wie die ethischen Grundsätze aus dem geschichtlichen und sozialen Zusammenhang entspringen, in welchem jedes Menschenleben geführt wird. — Den Platz der Ethik in Wundts gesamter Philosophie werde ich später besprechen. —

Wundts philosophisches Hauptwerk ist das System der Philosophie (1889, 2. Aufl. 1897). In diesem Werke erreicht zugleich seine Darstellungskunst ihren Gipfel. Er gibt hier eine abschliefsende Auffassung der Philosophie als Gesamtheit und ihrer Probleme. — Diesem Werke schliefst sich die Einleitung in die Philosophie (1901) an, die indes, mit den früheren Schriften verglichen, verschiedene Nuancen der Auffassung bringt. Den gröfsten Raum nimmt in dieser Schrift die Charakteristik der verschiedenen Richtungen in der Geschichte der Philosophie ein. —

Was zur Philosophie führt, ist nach Wundt ein intellektuelles Bedürfnis, das immer mehr in seiner Verschiedenheit vom religiösen Bedürfnisse hervortritt, ohne dafs es jedoch letzteres aufzuheben brauchte. Philosophie heifst:

eine Welt- und Lebensanschauung, welche sowohl die Forderungen des Verstandes als die des Gefühls befriedigt. In neueren Zeiten ist es nicht mehr, wie bei den Griechen, der Philosophie allein vorbehalten, jenes intellektuelle Bedürfnis zu stillen. Die einzelnen Wissenschaften haben sich entwickelt und die Erfahrung unter sich geteilt. Sie lassen sich in drei Gruppen teilen. Die Mathematik ist die Lehre von den Zahlen, vom Raum und von der Bewegung. . Die Naturwissenschaft ist die Lehre von den Naturvorgängen und den Naturgegenständen. Die Geisteswissenschaft teilt sich in die Psychologie, die Philologie und die Geschichte. Der Unterschied dieser drei Gruppen besteht indes nicht nur in ihren verschiedenen Objekten, sondern auch, und zwar besonders in den verschiedenen von ihnen angelegten Gesichtspunkten. Die Entwicklung dieser sämtlichen Wissenschaften hat mächtig zum Wachstume des intellektuellen Interesses beigetragen. Die Philosophie vermag es nicht, wie die romantische Spekulation meinte, dieselben beiseitezuschieben; es wird aber ihre Aufgabe, die durch die Wissenschaften errungenen Erkenntnisse auf einwurfsfreie Weise miteinander in Verbindung zu bringen, so dafs keiner der speziellen Gesichtspunkte einseitig zur Herrschaft gelangt, und so dafs zwischen den intellektuellen Interessen und den ethischen Bedürfnissen Harmonie erzeugt wird. Geschichtlich läfst sich nach Wundt ein Entwicklungslauf unserer Begriffe aus antiker Philosophie durch die Spezialwissenschaften hindurch zur Philosophie zurück nachweisen.

Die Philosophie teilt Wundt in die Erkenntnislehre und die Prinzipienlehre ein. Zur Erkenntnislehre gehören die Lehre vom Denken (die formale Logik) und die Geschichte und Theorie der Erkenntnis (die reale Erkenntnislehre). Die Prinzipienlehre hat einen allgemeinen Teil, welchen Wundt die Metaphysik nennt, und über welchen er bemerkt, derselbe sei der Schlufs, nicht der Anfang der Philosophie, und spezielle Teile, nämlich die Naturphilosophie und die Geistesphilosophie.

Demnach sollte es nur zwei philosophische Probleme geben, das Erkenntnisproblem und das Daseinsproblem. —

Die Ethik erhält ihren Platz in der Prinzipienlehre als einer der speziellen Zweige der Geistesphilosophie (der Ästhetik und der Religionsphilosophie nebengeordnet), repräsentiert aber keine selbständige Problembehandlung. Doch findet sich hier ein Schwanken bei Wundt. In seiner Schilderung der philosophischen Richtungen (in der „Einleitung in die Philosophie") unterscheidet er ausdrücklich drei Probleme, indem er das ethische Problem dem erkenntnistheoretischen und dem metaphysischen an die Seite stellt; das erkenntnistheoretische Problem hat den Menschen als erkennendes Wesen, das ethische Problem denselben als wollendes Wesen zum Objekt, und das metaphysische Problem betrifft beide Seiten seines Wesens. Dies stimmt auch mit seiner Auffassung der Philosophie überein, die die intellektuellen Interessen mit den ethischen Bedürfnissen in Übereinstimmung zu bringen habe; denn diese Aufgabe setzt die Selbständigkeit des ethischen Problems voraus. — Die Psychologie hat ihren Platz unter den speziellen Wissenschaften, neben der Philologie und der Geschichte, und wird nicht zur Philosophie gezählt. In Wundts eigener Psychologie erscheint aber doch deutlich ein Unterscheiden der speziellen, experimentellen Untersuchungen von denjenigen psychologischen Gesichtspunkten, die für die „Geistesphilosophie" von Bedeutung werden, besonders für deren allgemeinen Teil, der eine zusammenhängende Grundauffassung geistigen Seins und Werdens geben soll. Ferner gibt er zu, dafs die Psychologie unter den Einzelwissenschaften dadurch eine exzeptionelle Stellung erhält, dafs sie zur philosophischen Erkenntnislehre in mehr direkte Beziehung tritt als irgendeine andere Wissenschaft, indem jeder Erkenntnisakt ein empirisch gegebener geistiger Vorgang ist, der als solcher unter das Forum der Psychologie gehört. Hieraus folgt, dafs es berechtigt sein wird, von einem besonderen psychologischen Problem zu reden, — und wir können mithin die vier früher genannten philosophischen Probleme benutzen, um unsere Darstellung der Wundtschen Philosophie einzuteilen.

2. Es ist der Geschichte der experimentellen Psycho-

logie anheimzustellen, Wundts Bedeutung für die Methodenlehre und Organisation dieser Disziplin zu schildern. Wundt erscheint hier als der bedeutendste Forscher nächst Fechner, dem eigentlichen Begründer des Faches. Während Fechner aber (wie Wundt in seiner Gedenkrede über ihn hervorhob) eigentlich kein ausgeprägtes psychologisches Interesse besafs, indem er sich nur für die Untersuchungen interessierte, die die Schwelle des Bewufstseins betrafen und dadurch — seiner Meinung nach — auf das Verhältnis zwischen dem Geistigen und dem Materiellen Licht werfen konnten, ist dagegen Wundts psychologisches Interesse mehr umfassend, und aufserdem hat ihm an einer ganzen Reihe verschiedener Punkte die Psychologie als Ganzes für die Philosophie Bedeutung. Ich werde hier bei drei solchen Punkten verweilen, nämlich beim Verhältnis der Psychologie zur Physiologie, bei der Eigentümlichkeit des Seelenlebens und bei den Elementen des Seelenlebens.

a) Das Verhältnis der Psychologie zur Physiologie erhält mit Notwendigkeit philosophische Bedeutung, da es für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Geistigen und dem Materiellen entscheidend wird. Aufser in seiner Psychologie und in seinem System hat Wundt diese Frage auch in der bereits oben erwähnten Abhandlung „Über psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus“ behandelt.

Im Gegensatz zu Fechner betrachtet Wundt den psychophysischen Parallelismus nicht als vollständige Lösung des Problems. Die Verschiedenheit der Wissenschaften, meint er, beruhe ja mehr auf Verschiedenheiten der Gesichtspunkte als auf Verschiedenheiten der Objekte, und ein und dasselbe Objekt könne deswegen in sehr verschiedenen Wissenschaften vorkommen. Die Physiologie und die Psychologie betrachten dasselbe Objekt von verschiedenen Gesichtspunkten aus. Dafs verschiedene Gesichtspunkte erforderlich seien, beweise aber nicht, dafs verschiedene selbständige Objekte gegeben wären. Verfolgen wir Schritt für Schritt die Entwicklung des Geistigen aus niederen zu höheren Stufen, so werden wir zu der Annahme gezwungen, dafs diese Stufenreihe in

der unbewufsten Natur vorbereitet sei, so dafs die Natur als ein Selbstentwicklungsprozefs des Geistes erscheine. Wundt huldigt schliefslich mithin einer entschieden idealistischen Auslegung. Der „Parallelismus“ ist ihm nur eine Hilfshypothese, kein definitiver Standpunkt. Als vorläufige Hypothese sei derselbe aber notwendig, weil wir die Annahme nicht umgehen könnten, es existiere Gleichartigkeit der Ursache und der Wirkung, so dafs eine Einwirkung des Geistigen auf das Materielle oder umgekehrt als ein Wunder dastehen würde. In diesem Zusammenhang legt er auch Gewicht auf das Gesetz von der Erhaltung der physischen Energie, das für jede Vermehrung oder Verminderung physischer Energie physische Äquivalente fordert, wodurch die übliche Wechselwirkungslehre ausgeschlossen werde.

Zu wiederholten Malen hat Wundt versichern müssen, er halte fortwährend an dieser Anschauung fest, selbst wenn er sich scheinbar in Widerspruch mit derselben äufsere. Er erklärt, dafs er, wo es sich nicht um prinzipielle Fragen handle, die populäre Ausdrucksweise mit demselben Rechte anwende, mit dem ein Kopernikaner die Sonne auf- und untergehen lasse. Ich glaube indes, dafs die Schwierigkeit, die man hier bei Wundt findet, nicht von der Ausdrucksweise allein herrührt. Es gibt nämlich zwei Punkte, wo er ausdrücklich Ausnahmen vom Parallelismus statuiert. Erstens könne die Verbindung der Bewufstseinselemente untereinander nicht vom physiologischen Gesichtspunkte aus betrachtet werden; nur die einzelnen Elemente, nicht aber deren Verbindungen hätten physiologische Korrelate. Zweitens habe auch der Wert, der sich an die seelischen Erscheinungen knüpfe, kein solches Korrelat. — Erstere Begrenzung des Parallelismus beruht auf unberechtigter Anwendung der Distinktion zwischen Form und Stoff, zwischen Verbindung und Element. Der Begriff des Elements bezeichnet stets nur eine Annäherung an ein blofs Gegebenes, und es ist daher nur in sehr groben Zügen und rein relativ möglich, zwischen der Verbindung und den Elementen zu unterscheiden. Überdies ist die Verbindung ebensowohl ein tatsächlich Gegebenes wie die Elemente. Die letztere Be-

schränkung beruht auf einer unberechtigten Sonderung zwischen dem Werte und dem, woran derselbe geknüpft ist. Dafs etwas als wertvoll gefühlt wird, ist ein psychischer Vorgang wie jeder andere. Oder, wenn man so will, Wert ist ebensowohl ein psychisches Element oder eine psychische Qualität wie Farbe oder Ton. Es scheint deshalb inkonsequent zu sein, diese Ausnahmen zu machen. Dafs Wundt sie so stark behauptet, rührt gewifs von seinem Eifer her, der Psychologie ihre Selbständigkeit zu wahren. Früher — meint er — sei diese Selbständigkeit namentlich durch Übergriffe von spiritualistischer Seite bedroht gewesen; heutzutage seien aber besonders materialistische Übergriffe zu befürchten[1].

Eine besondere Schwierigkeit wird dem rechten Verständnisse der Theorie Wundts dadurch bereitet, dafs er zwar annimmt, die physische Energie in der Welt sei konstant, dennoch aber von einem Wachstum der Energie auf dem geistigen Gebiete redet. Aus den Hauptstellen dieses Teiles seiner Lehre läfst sich indes ersehen, dafs er unter dem Wachstum geistiger Energie teils das Entstehen neuer psychischer Qualitäten, teils das Hinzukommen neuer Werte versteht[2]. Es scheint mir richtiger zu sein, hier von einer Konzentration und Organisation der Energie und nicht von deren Wachstum zu sprechen. Psychischer Wert setzt Konzentration, aber kein Zunehmen der Energie überhaupt voraus. Anderseits ist gerade das Prinzip der Erhaltung der psychischen Energie notwendig, um solche krankhaften Zustände verstehen zu können, die von Einseitigkeit und Geteiltheit des Bewufstseins herrühren.

b) Durch alle Stufen und Äufserungsformen des Seelenlebens hindurch treten nach Wundt Eigenschaften hervor, die dasselbe als Gegensatz des materiellen Naturlebens erscheinen lassen, obschon letzteres dessen äufsere, sinnlich wahrnehmbare Seite ist. In seinen verschiedenen Darstellungen zählt Wundt diese Eigentümlichkeiten auf etwas verschiedene Weise auf. Die wichtigsten Züge sind jedoch stets die drei im folgenden zur Besprechung kommenden.

α) Jeder seelische Inhalt ist ein Prozefs, ein Wirken, in unablässiger Wechselwirkung mit anderen Prozessen und

durch vorhergehende Prozesse bestimmt. Die Seele ist kein „Ding“, keine „Substanz“, sondern Tätigkeit, Aktivität. Diesen Begriff der Seele nennt Wundt den aktuellen im Gegensatz zum substantiellen Begriffe der Seele, dem sowohl der Spiritualismus als der Materialismus je auf seine Weise huldigt[3]. Das Wesen der Seele legt sich durch den kontinuierlichen Zusammenhang aller seelischen Geschehnisse an den Tag. Dieser macht es zur Unmöglichkeit, die Seele in Analogie mit einem materiellen Atom aufzufassen, wozu der Spiritualismus stets geneigt ist. An allen Punkten, wo wir das Seelenleben zu beobachten vermögen, finden wir stets die Kontinuität, je genauer wir unsere Untersuchungen anstellen. Die Annahme wird deshalb berechtigt sein, dafs die Kontinuität auch über das Gebiet hinaus, wo psychologische Beobachtung möglich ist, Geltung besitzt, indem das Unbewufste als Hilfsbegriff benutzt wird.

β) Eine andere Eigentümlichkeit des Seelenlebens ist dessen Vermögen, durch Zusammenfassen gegebener Elemente einen qualitativ neuen Inhalt zu erzeugen. Diese Eigentümlichkeit läfst sich durch den Begriff der schöpferischen Synthese bezeichnen. Sie äufsert sich in jeder sinnlichen Wahrnehmung, am deutlichsten bei der Auffassung des Raumes, indem diese durch das Zusammenwirken von Gesichts-, Berührungs- und Bewegungsempfindungen entsteht, und bei der Klangfarbe der Töne, die durch das Zusammenwirken von Ober- und Untertönen erzeugt wird. Zuerst wurde sie bei den höheren seelischen Vorgängen entdeckt, bei der Entstehung der Phantasiebilder, der Begriffe und der Ideen. Sie ist aber eine Eigentümlichkeit, die sowohl in den elementarsten als in den höchsten seelischen Vorgängen hervortritt. Auch von dieser Seite zeigt sich die Kontinuität des Seelenlebens.

In dem Ausdrucke „schöpferische Synthese“ legt Wundt ganz besonderen Nachdruck auf das Wort „schöpferisch“. Er hebt (wie bereits berührt) das Problem und die Grenze des Verständnisses, die hierin liegen, nicht hervor. Denn das qualitative Neue, das hinzukommt — z. B. wenn die räumliche Form der genetischen Theorie zufolge durch Synthese

verschiedenartiger Empfindungen entsteht, oder wenn eine geniale Idee auf Grundlage von Motiven entspringt, welche sie in ganz neuen Zusammenhang bringt —, findet seine Erklärung doch nicht dadurch, dafs man es das Werk einer schöpferischen Synthese nennt. Dieser Ausdruck kann mit Recht zur Beschreibung gebraucht werden und eignet sich gut zur Betonung des Neuen des Produktes im Vergleich mit den Faktoren; er hinterläfst aber ein grofses Problem und darf deswegen nicht gebraucht werden, um ein für allemal abzuschliefsen.

γ) An die soeben genannte Eigentümlichkeit schliefst sich sehr eng ein drittes Merkmal des Seelenlebens an. Nirgends äufsert sich nach Wundt die seelische Aktivität deutlicher als durch die Weise, wie eine Erscheinung mittels eines Prozesses, den man als „beziehende Analyse" bezeichnen kann, in einzelne Bestandteile zergliedert, zerlegt wird. Dies Zergliedern geschieht durchweg nicht so, dafs die Teile darauf als für sich bestehende Einheiten auftreten, sondern so, dafs sie ihre Beziehung zum Ganzen behalten und eben wegen ihres bestimmten Platzes innerhalb desselben ihre Bedeutung haben. Als erläuterndes Beispiel gebraucht Wundt die Art und Weise, wie wir imstande sind, im ganzen Gesichtsfelde (Blickfelde) einen einzelnen Punkt (den Blickpunkt) besonders hervortretend zu machen, indem wir den diesem Punkte entsprechenden Reiz auf die Stelle des deutlichsten Sehens der Netzhaut fallen lassen. Die sondernde Aufmerksamkeit, die sich in der beziehenden Analyse äufsert, nennt Wundt die *Apperzeption*. Mittels derselben erscheinen uns allmählich die Teile eines Totalbildes, ohne ihren Zusammenhang mit der Totalität zu verlieren. So steht dem Redenden der Gedanke als Totalität da, bevor die einzelnen Teile artikuliert werden, und dem Künstler erscheint sein Werk als Ganzheit, ehe die einzelnen Teile unterschieden und ausgeführt werden. Hierdurch werden fortschreitende Klarheit und Deutlichkeit erreicht.

c) Wundt wurde erst durch die Untersuchung der sinnlichen Wahrnehmung und der Vorstellung auf die aktive Seite des Bewufstseinslebens aufmerksam. Diese Unter-

suchung führte ihn zu dem Begriffe der Apperzeption, den ich schon vorläufig erwähnte, — einem der schwierigsten Begriffe der Wundtschen Philosophie.

Die Apperzeption ist nicht nur eine Aktivität, die sich auf dem Gebiete der Vorstellungen äufsert; sie äufsert sich auch in allem Gefühl, indem Lust und Unlust durch die Beziehung des Vorstellungsinhalts zum psychischen Wirken bestimmt werden, und sie äufsert sich in dem, was man in engerem Sinne das Wollen nennt. Wenn Wundt als erläuterndes Beispiel den Unterschied zwischen dem Gesichtsfelde (Blickfelde) und dem Fixationspunkte (Blickpunkte) benutzt, so ist hierzu indes zu bemerken, dafs die Apperzeption nach seiner Theorie nicht nur unterscheidend ist, z. B. wenn ein einzelner Punkt eines ganzen Zusammenhangs fixiert wird, sondern auch vereinend, wie bei aller Begriffs- und Urteilsbildung. Sie steht als Gegensatz der vorwiegend passiven und unwillkürlichen Prozesse da, — so z. B. als Gegensatz der bloſsen Vorstellungsassoziation. Wundt äufsert sich gegen diejenige psychologische Theorie, die alles im Bewufstsein auf äufsere Assoziation selbständiger Vorstellungen zurückführen will, gegen die sogenannte Association-psychology. Er behauptet, es wirke bei aller Assoziation eine „Apperzeption“, so dafs die Sonderung in Assoziation und Apperzeption eigentlich auf einer Abstraktion beruhe, der die Wirklichkeit sich mehr oder weniger nähern könne. Es fällt aber nicht leicht, alle Äufserungen von Wundt hiermit in Übereinstimmung zu bringen. Denn Wundt spricht von einfachen Assoziationsvorgängen, bei denen der Wille durchaus keinen Einfluſs habe; charakterisiert seien sie durch die völlige Einflufslosigkeit des Willens auf die Art ihres Eintritts. Wenn er ferner annimmt, es gebe im Gehirn ein besonderes „Apperzeptionszentrum“, so scheint auch hierin zu liegen, dafs die Apperzeption im Vergleich mit der Assoziation und anderen mehr passiven Vorgängen ein selbständiger Prozefs sein soll[4]. Noch verwickelter wird die Sache dadurch, dafs in der Apperzeption wieder zwischen passiver und aktiver Apperzeption unterschieden wird. Die aktive Apperzeption

ist dadurch charakterisiert, dafs sie durch eine vorhergehende Vorstellung bestimmt wird und mehr als eine einzige Möglichkeit kennt, während die passive Apperzeption durch einen Sinneseindruck bestimmt wird und in einer einzigen bestimmten Richtung geht.

Ich habe mich nicht von der Notwendigkeit überzeugen können, diesen Begriff in der Psychologie einzuführen. Der Begriff der Aufmerksamkeit enthält in der Tat alles, was die Erfahrung darbietet. Als unwillkürliche Aufmerksamkeit (so ziemlich Wundts passiver Apperzeption entsprechend) wirkt sie bei jeder sinnlichen Wahrnehmung mit (z. B. beim Fixieren eines einzelnen Punktes des Gesichtskreises) wie auch bei jeder Vorstellungsassoziation (indem es stets zum wesentlichen Teil auf dem herrschenden Gefühl und Interesse beruht, welche Vorstellung hervorgerufen wird). Als willkürliche Aufmerksamkeit (so ziemlich Wundts aktiver Apperzeption entsprechend) tritt sie auf, wenn dem Akte der Aufmerksamkeit eine Erwartung oder ein Streben vorausgeht, ein gewisses Bestimmtes aufzufassen oder sich vorzustellen. Es ist nun die Aufgabe der Psychologie, allen speziellen Graden und Formen der Aufmerksamkeit, von den elementarsten an bis zu den allerhöchsten, nachzuspüren.

Das Wesentliche der Wundtschen Apperzeptionstheorie besteht darin, dafs sie die Bedeutung der inneren, zentralen Bedingungen psychischer Tätigkeit den äufseren und peripheren Bedingungen gegenüber hervorhebt. Besonders betont Wundt, dafs die gesamte vorausgehende Entwicklungsgeschichte des Bewufstseinslebens die Art und Weise bestimmt, wie wir Sinneseindrücke und Vorstellungen selbsttätig bearbeiten und auffassen. Ich möchte dies am liebsten so ausdrücken: Der Grad und die Richtung der Aufmerksamkeit sind bestimmt durch das Bedürfnis und das Streben des Lebens auf der gegebenen Entwicklungsstufe, und dieses Bedürfnis und Streben sind wieder durch die Vorgeschichte des Lebens bestimmt.

Die Schwierigkeiten der Apperzeptionstheorie Wundts stehen wahrscheinlich mit dem Umstand in Verbindung, dafs er den Begriff der Apperzeption teils auf experimentellem

Wege gebildet hat, namentlich durch Versuche, welche die vorbereitete und bewufste Aufmerksamkeit betrafen, teils aber auch nach geschichtlichen Vorbildern (vorzüglich Leibniz und Kant), bei denen ebenfalls ausgeprägt bewufste Funktionen der Apperzeptionslehre zugrunde lagen. Hierdurch wurde das Verhältnis der klarbewufsten zu den halbbewufsten, der willkürlichen zu den unwillkürlichen Funktionen des Seelenlebens in eine gewisse Unklarheit eingehüllt, auch nachdem Wundt später den Apperzeptionsbegriff so erweitert hatte, dafs dieser für das gesamte Seelenleben galt. Der Begriff wurde nicht den Änderungen unterworfen, die sein gröfserer Umfang benötigte. Es ist Wundts Bestreben, wie es aus der Reihe der Werke und der Auflagen deutlich hervorgeht, dem Begriffe der Aktivität als dem Ausdruck eines von innen her bestimmten Wirkens und Strebens einen hervorragenden Platz in der Psychologie zu geben. Der Begriff des Willens erscheint ihm immer mehr als der typische, zentrale Begriff, mit dem alles andere des Seelenlebens in Analogie zu denken sei. In der zweiten Auflage seiner „Logik" bezeichnet er seine psychologische Auffassung als Voluntarismus, welchen Ausdruck er nach eigener Aussage von Friedrich Paulsen entlehnt hat, bei dem derselbe als Gegensatz des Intellektualismus der älteren Psychologie aufgestellt wird[5]. Doch ist Wundts Psychologie nicht einmal in ihren spätesten Formen (im „Grundrifs", in der dritten Auflage der „Menschen- und Tierseele" und in der fünften Auflage der „Physiologischen Psychologie") als eine Willenspsychologie dargestellt, die den Willen in seiner Entwicklung von Stufe zu Stufe verfolgte und die anderen Bewufstseinselemente in ihrer Beziehung zu demselben erblickte. Solche Versuche, Versuche von nicht geringem Interesse, haben Friedrich Jodl, Alfred Fouillée und G. F. Stout angestellt. Ja, Wundt rechnet den Willen nicht einmal unter die Elemente des Bewufstseinslebens. Er behandelt die Willenserscheinungen als die am meisten zusammengesetzten und speziellen Formen des Bewufstseinslebens und zählt nur Empfindungen und Gefühle zu den psychischen

„Elementen“. Dies wird nur dadurch verständlich, dafs Wundt seine psychologischen Studien mit der sinnlichen Wahrnehmung und den sich hieran knüpfenden intellektuellen Funktionen begann und sich dahin emporarbeitete, dafs er die prinzipielle Bedeutung der psychischen Aktivität gewahrte, ohne dafs es ihm jedoch gelang, diese zum alles bedingenden Hauptelemente zu machen. Das Verhältnis zwischen den elementaren und den zusammengesetzten psychischen Erscheinungen bleibt bei ihm stets im unklaren[6].

Die Schwierigkeiten, die das Studium der psychologischen Werke Wundts mithin darbietet, bezeugen dieser Erklärung gemäfs gerade sein 40 Jahre hindurch fortgesetztes, ununterbrochenes und unermüdliches Arbeiten von dem Punkte aus, wo er aus der Naturforschung in das Gebiet der Philosophie geraten war. Auf diesem Wege hat er vermöge seiner Allseitigkeit und Kenntnisfülle über eine Menge Erscheinungen Licht verbreitet, was eine mehr geradlinige und scharf begrenzte Darstellung vielleicht nicht vermocht hätte.

3. Was Wundts Behandlung des Erkenntnisproblems betrifft, so verweile ich in dieser Darstellung hauptsächlich bei seinem System der Philosophie, in welchem meines Erachtens die entscheidenden Gesichtspunkte am klarsten und genauesten hervortreten.

a) Schon in der gewöhnlichen, noch nicht wissenschaftlich geformten Erkenntnis kommen die wichtigsten Denkprozesse deutlich zum Vorschein. Die Erkenntnis ist teils beschreibend, teils erzählend: sie geht teils darauf aus, Eigenschaften anzugeben, teils darauf, Ereignisse festzustellen. Der Beschreibung entspricht im strengen Denken der Nachweis der Identität, der Erzählung die Darlegung eines logischen Abhängigkeitsverhältnisses. Dort tritt das Konstante oder das Statische, hier das Wechselnde oder das Dynamische hervor. Das Abhängigkeitsverhältnis erweist sich mit völliger Klarheit im Schlusse, in der Art und Weise, wie ein Satz aus anderen Sätzen abgeleitet wird. Deshalb sucht das Denken alle zeitlichen und räumlichen Beziehungen auf logische Abhängigkeitsbeziehungen zurückzuführen, damit sie derselben Art werden wie in einem

Schlusse die Beziehung der Konklusion zu den Prämissen. Man bleibt dann nicht bei dem bloſsen Konstatieren von Eigenschaften stehen, sondern variiert diese, um ihre gegenseitige Abhängigkeitsbeziehung zu finden. Dies ist ein natürliches Bestreben, da die logische Abhängigkeit die einzige Art der Abhängigkeit ist, die mit der eigenen Gesetzmäſsigkeit des Denkens unmittelbar eins wird; die Abhängigkeit ist hier keine äuſsere; die Freiheit und die Notwendigkeit des Gedankens sind hier unmittelbar eins. Alle realen Abhängigkeitsbeziehungen sucht man deswegen auf logische Abhängigkeitsbeziehungen zu reduzieren. Dieses Bestreben findet seinen Ausdruck in dem Prinzipe, daſs alles seinen Grund hat (der Satz des Grundes), welches Prinzip unsere verschiedenen Denkakte auf innigste Weise in gegenseitige Verbindung bringt.

Die Erkenntnis beginnt stets mit der Überzeugung von der realen Gültigkeit der Vorstellungen — als naiver Realismus. Es wird noch nicht zwischen der Erkenntnis selbst und deren Gegenstande unterschieden; eine solche Distinktion setzt eine spätere Reflexion voraus. Die Philosophen übersehen oft, daſs die Reflexion stets ein späteres, nicht aber das ursprüngliche Stadium bezeichnet. Es sind hinlängliche Gründe erforderlich, um die Realität des unmittelbar Gegebenen aufzugeben. Solche Gründe entstehen namentlich aus dem Gegensatze des Wechselnden zum Konstanten. Gültigkeit kann nur besitzen, was trotz alles Wechsels bestehen bleibt, — und dies ist nur durch Denkarbeit, nicht durch unmittelbare Auffassung zu finden. Wenn die Denkarbeit Objektivbegriffe bildet, welche den wechselnden Inhalt der unmittelbaren Auffassung ablösen können, geht der naive Realismus allmählich in kritischen Realismus über. Dieser ist nur die Fortsetzung des Prozesses, der bereits im naiven Realismus beginnt, wenn letzterer zwischen Wahrnehmung, Erinnerung und Phantasie unterscheidet. — Über das Verhältnis des naiven Realismus zum kritischen hat Wundt eine vortreffliche Abhandlung geschrieben, die im 12. und 13. Band der „Philosophischen Studien“ zu finden ist.

Auf dem Wege aus dem naiven zum kritischen Realismus sind drei Stadien zu unterscheiden: das Stadium der Wahrnehmung, das der Verstandeserkenntnis und das der Vernunfterkenntnis. Diese drei Stadien entsprechen beziehungsweise dem Standpunkte des praktischen Lebens, dem der Spezialwissenschaften und dem der Philosophie.

b) In der Wahrnehmung treten Zeit und Raum als zwei Formen auf, in welchen die Anordnung des Gegebenen geschieht — als das Konstante im Gegensatz zu den wechselnden Qualitäten —, und als Äufserung einer fortwährenden Denkarbeit. Die Gesetze des Raumes und der Zeit lassen sich begriffsmäfsig fixieren, und das Denken hat daher eine natürliche Neigung, bei denselben stehen zu bleiben und die Qualitäten als ein im Vergleich mit ihnen Subjektives zu betrachten.

Die Verstandeserkenntnis beginnt, wenn die strenge Forderung des konstanten Beharrens von dem unmittelbaren Anschauen hinwegführt und dieses durch Worte und Symbole ersetzt. Nur, was sich begriffsmäfsig bestimmen läfst, heifst hier Objekt. Wir geraten hier notwendigerweise in das Bereich der Hypothesen hinein; es sind aber logische Gründe, die uns hierzu zwingen, indem das Denken unter allen Teilen des empirischen Inhalts einen widerspruchslosen Zusammenhang zu finden bemüht ist. Alles geht hier auf die Gesetze des Denkens zurück. Reines Denken haben wir aber an keinem Punkte, ebensowenig wie reine Erfahrung. Hierdurch wird sowohl der Apriorismus als der Empirismus zurückgewiesen. — Sowohl in der Mathematik und der Naturwissenschaft als in der Psychologie wirkt die Verstandeserkenntnis. — Ein gutes Beispiel liefert der naturwissenschaftliche Begriff der Materie oder der materiellen Substanz. Dieser Begriff wird dadurch gebildet, dafs alle materiellen Eigenschaften auf räumliche Verhältnisse, auf Bewegungen und Stellungen zurückgeführt werden, und die Reduktion findet ihre Motivierung eben darin, dafs es nur hierdurch möglich wird, auf einfache Weise und laut der eigenen Gesetze des Denkens eine materielle Veränderung aus einer anderen herzuleiten. Die

empirischen Qualitäten werden in der Naturwissenschaft nur als Hilfsmittel benutzt, um auf die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse der Objekte zurückzuschliefsen. Es ist nicht die Aufgabe einer Theorie von der Materie, Vorstellungen zu entwickeln, welche den Erscheinungen der empirischen Körper ähnlich sind, ja nicht einmal, überhaupt anschauliche Vorstellungen zu bilden, sondern dagegen Begriffe festzustellen, mittels deren empirische Erscheinungen sich aus früher gegebenen Erscheinungen herleiten lassen. Was von dem Begriffe der Materie gilt, ist auch für solche Begriffe wie Inertie und Energie gültig. Stets ist es die Forderung der widerspruchslosen Verbindung in Übereinstimmung mit dem Satze des Grundes, die diesen Begriffsbildungen zugrunde liegt. — Auf dem psychologischen Gebiete gibt es nach Wundt keinen Grund, eine Begriffskonstruktion in Analogie mit denjenigen zu unternehmen, die in der Naturwissenschaft zum Begriffe der Materie führen. Denn hier legt die Beobachtung klar dar, dafs das Konstanteste in uns unser Wollen ist, und dafs dieses eine nie ruhende Tätigkeit, ein unaufhörliches Geschehen ist; es entsteht daher weder die Möglichkeit noch ein Grund, einen Begriff zu bilden, der dem entspräche, was die räumliche Lage für die Wirkungsart der materiellen Erscheinungen ist (vgl. oben über Wundts „aktuellen" Seelenbegriff). Die Konstruktionen und Hypothesen, für die wir auf dem psychologischen Gebiete Gebrauch haben, betreffen teils das gegenseitige Verhältnis der psychischen Elemente, die bei den inneren Vorgängen zusammenwirken, teils das Verhältnis des Psychischen zum Materiellen. — Obschon die Naturwissenschaft alle Veränderungen auf Veränderungen der Lage und der Bewegung zurückführt, bestreitet sie doch nicht, dafs die Dinge der Welt innere Eigenschaften besitzen, die nicht durch deren äufsere Relationen ausgedrückt werden; ihre Sache ist es aber nicht, dieselben zu erörtern. Ohne solche inneren Eigenschaften würde es aber unmöglich sein, zu verstehen, wie das Leben, besonders das Seelenleben, in der Welt entstehen konnte. Überall wo eine Reihe von Ereignissen als Totalität auftritt, in welcher jedes Glied

an seinem bestimmten Orte steht, um zu einem entscheidenden Resultate mitzuwirken, ist es berechtigt, den Begriff des Zweckes anzuwenden, selbst wenn man sich nicht denkt, dafs der Zweck vor dem Resultate in einer Vorstellung existierte. Die Art und Weise, wie das einzelne Glied sich als durch seine Beziehung zur Totalität und seine Bedeutung für dieselbe bestimmt zeigt, berechtigt die teleologische Auffassung, ohne jedoch an irgendeinem Punkte die rein mechanische auszuschliefsen. Nur durch eine solche Auffassung wird es nach Wundt berechtigt, dem Begriffe der Entwicklung über das organische Gebiet hinaus Bedeutung beizulegen.

Die Vernunfterkenntnis führt über die Erfahrung hinaus, indem sie einen unbegrenzten Zusammenhang sucht, während in der Erfahrung aller Zusammenhang begrenzt ist. Das Wort „Vernunft“ nimmt Wundt im engeren Sinne als die Tendenz zur Einheit, die dazu bewegt, auf Grundlage des in Bruchstücken Gegebenen Totalitäten zu bilden. Die Vernunft entsteht, wenn das Bewufstsein erwacht, dafs die Denktätigkeit ihrem eigenen Gesetze zufolge stets weitergeht, indem jede Beschränkung der Begründung sich überschreiten oder doch als überschritten denken lassen mufs. Es entsteht dann die Idee einer Totalität aller Abhängigkeitsbeziehungen. Die Ideen der Vernunft entstehen durch Fortsetzung des Prozesses, der den Verstand zur Bildung seiner Begriffe führte. Während der Verstand nur suchte, das Gegebene auf widerspruchslose Weise zu verbinden, sucht die Vernunft — laut derselben Denkgesetze, die den Verstand lenkten —, ein zusammenhängendes System zuwegezubringen.

Diese Aufgabe stellt sich Wundt also mit der Gewalt einer Denknotwendigkeit dar. Vergeblich werden der Empirismus und der Skeptizismus das Vorhandensein der hier eintretenden Probleme bestreiten. Wundt gibt zu, dafs man auf dem Wege der logischen Beweisführung nicht imstande sei, die empirischen und die skeptischen Standpunkte zu widerlegen; er meint aber, diese würden eben durch die Existenz des Denkens widerlegt, denn es sei sich selbst

widersprechend, das Denken zur gegenseitigen Verbindung von Einzelheiten anzuwenden und dennoch die Aufgabe von sich zu weisen, die somit gewonnenen Verbindungen in gegenseitigen Zusammenhang zu bringen. Der Satz des zureichenden Grundes führe immer weiter. Die wissenschaftliche Bedeutung des Empirismus und des Skeptizismus beruhe darauf, dafs dieselben die Spekulation innerhalb gewisser Schranken hielten und dafür sorgten, dafs diese keine Störung durch Vermengung mit der Verstandeserkenntnis verursache.

Die Vernunfterkenntnis kann nach Wundt auf zweifache Weise über die Erfahrung hinausgehen oder „transzendent" werden. Sie kann die Bildung von Reihen, die in der Erfahrung begonnen haben, in derselben Richtung fortsetzen. So in der Zahlenreihe, in den Dimensionen des Raumes, in der Zeitreihe, in Spinozas beiden Attributen (Geist und Materie). Hier denken wir als ununterbrochen fortgesetzte Kontinuität, was in der Erfahrung stets nur als Bruchstück gegeben ist. Dieses Überschreiten der Erfahrung nennt Wundt die reale Transzendenz. Die Vernunfterkenntnis kann aber auch die Erfahrung ergänzen, indem sie andere Reihen als die in der Erfahrung auftretenden annimmt. Während bei der realen Transzendenz nur von quantitativer Unendlichkeit die Rede ist, wird hier eine qualitative Unendlichkeit eingeführt, indem man noch mehr und noch andere Seiten oder Eigenschaften des Daseins als die gegebenen aufstellt. Ein Beispiel aus der Geschichte der Philosophie bietet Spinozas Annahme dar, das Dasein besitze unendlich viele „Attribute", nicht die beiden allein, welche die Erfahrung uns zeige (Geist und Materie). Ein solches Überschreiten der Erfahrung nennt Wundt die imaginäre Transzendenz, weil es neue Qualitätsreihen des Daseins annimmt, ebenso wie die imaginären Zahlen sich als Ausdrücke neuer Richtungen im Vergleich mit der durch die Reihe der positiven und negativen reellen Zahlen bezeichneten Richtung auslegen lassen, — als laterale Einheiten, wie ein berühmter Mathematiker sie genannt hat. Auch eine Hypothesenbildung dieser Art ist berechtigt,

wenn sie das Einheitsbedürfnis der Vernunft befriedigt und wenn sie die empirische Wissenschaft nicht verletzt.

Nur auf diesen beiden Wegen läfst sich nach Wundt eine allgemeine Weltanschauung gewinnen. Alle Metaphysik, die Bedeutung besitzen soll, entsteht entweder durch Fortsetzung oder durch Ergänzung der empirischen Erkenntnis. Auf diesen beiden Wegen werden wir auch aus dem Erkenntnisproblem zum Daseinsproblem geführt.

4. a) Die Metaphysik beginnt eigentlich schon in den speziellen Wissenschaften, insofern diese nämlich definitive Prinzipien oder Hypothesen aufstellen, deren Inhalt sich nicht empirisch nachweisen läfst, obschon sie für die Verbindung des empirischen Inhalts unentbehrlich sind. Vielleicht lassen sie sich nicht einmal völlig in Analogie mit in der Erfahrung gegebenen Gegenständen konstruieren. Sie machen die Erfahrung begreiflich, liegen selbst aber jenseits der Erfahrung. Dies ist z. B. der Fall mit den naturwissenschaftlichen Hypothesen von der Beschaffenheit und den Grundeigenschaften der Materie. Wundt ist es angelegen, von solchen Annahmen den Ausdruck „Metaphysik" beizubehalten, damit sie nicht mit Tatsachen verwechselt werden. Jede definitive Hypothese ist metaphysisch, und jede Metaphysik ist hypothetisch.

Das Motiv der Metaphysik ist das Bedürfnis des Zusammenhangs, und somit das Bedürfnis, den empirischen Inhalt zu verstehen, — schliefslich das Bedürfnis einer zusammenhängenden Weltanschauung. Jedes einzelne empirische Gebiet, mithin jede einzelne Wissenschaft hat eine gewisse Neigung, sich selbst als absolut, als einen Schlüssel des gesamten Daseins zu betrachten. Es ist hier deswegen eine fortwährende Kritik notwendig[7].

Wundts Verhalten zum Positivismus, zum Kritizismus und zur Romantik tritt hier auf charakteristische Weise hervor. Er nähert sich dem Positivismus durch den Nachdruck, den er auf die Erfahrung als Mafsstab legt. Mit grofser Behutsamkeit geht er Schritt für Schritt auf die Grenzfragen der Erkenntnis los vorwärts, und die Art und Weise, wie er sowohl die hier eintretenden Probleme als

auch die Art und Schwierigkeit ihrer Lösung anerkennt, zeigt ihn als Anhänger oder Fortsetzer der kritischen Philosophie. Die Behutsamkeit herrscht bei ihm aber nur, solange er noch im Begriffe ist, sich der Grenze zu nähern. Wenn er an der Grenze selbst steht oder zu stehen glaubt, ist er nicht so behutsam, und nicht immer denkt er die letzten Konsequenzen seiner abschliefsenden Gedanken durch. Hier wird er oft schwerfällig und dogmatisch. Das Einheitsprinzip überwältigt ihn und die kritische Reflexion tritt zurück. Man merkt nichts von der Brandung, die ganz natürlich an den Gestaden des Denkens entsteht. In diesem Punkte gibt uns der englische Philosoph F. H. Bradley, mit dem wir uns später beschäftigen werden, bessere Belehrung. In dieser Beziehung ergänzt er Wundt, während es ihm an der breiten empirischen und experimentellen Basis Wundts gebricht. Bisher lernten wir aber wesentlich Wundts empirische und kritische Seite kennen; bei der Darstellung seines metaphysischen Standpunktes wird das Romantische seiner Anschauung zutage treten.

b) Es gibt, wie die Geschichte des metaphysischen Denkens zeigt, drei Gruppen von Ideen, d. h. von Begriffen, die durch reale oder imaginäre Transzendenz einen Abschlufs der Weltanschauung herbeiführen. Wundt nennt diese die kosmologischen, die psychologischen und die ontologischen Ideen.

α) Die Idee der physischen Welt als Totalität entsteht um so natürlicher in der Naturwissenschaft, da sich eigentlich nur in abgeschlossenen Totalitäten bestimmte Gesetze nachweisen lassen. Jede Untersuchung setzt eine gewisse Isolation des zu Untersuchenden voraus; dieses ist so weit möglich als von dem Äufseren unbeeinflufst zu denken. Schritt für Schritt läfst sich dann vielleicht die Betrachtung erweitern. Dies gilt nicht nur, wenn von der physischen Welt als Ganzem die Rede ist, sondern auch, wenn es sich um die kleinsten Teile der physischen Welt handelt. Zeit und Raum können wir uns durch bloſse Fortsetzung über die Erfahrung hinaus erweitert denken; hier ist nur reale Transzendenz vorhanden. Jede Hypothese von der physischen

Welt als Totalität oder von deren kleinsten Teilen wird aber imaginär transzendent, da an jeder erreichten Grenze die Möglichkeit erscheint, es könne jenseits der Grenze ein qualitativ Neues gültig sein. Auch solche Hypothesen haben jedoch ihre Berechtigung, sofern sie nicht mit der empirischen Erkenntnis in Streit geraten[8].

Errichtet man seine Metaphysik allein auf Grundlage der kosmologischen Ideen — also allein auf Begriffen wie Raum, Zeit, Materie, Mechanik —, so erhält diese Metaphysik das Gepräge des Materialismus.

β) Wundt bemerkt, fast aller Streit auf dem metaphysischen Gebiete handle sich um die psychologischen Ideen. Wir kennen bereits Wundts Stellung zum psychologischen Problem, insoweit dieses auf den Grund und Boden der Erfahrung gestellt wird. Aktivität und Streben nach Einheit sind ihm die Merkmale des Seelenlebens, und der Begriff der Seelensubstanz enthält ihm, selbst wo derselbe mit spiritualistischer Motivierung aufgestellt wird, einen verborgenen Materialismus. Zugleich — können wir hinzusetzen — ist dieser Begriff ihm gar zu individualistisch, da er die einzelnen seelischen Wesen voneinander isoliere. Der Unterschied zwischen Seele und Körper existiere nur in unserer Auffassung. Was die Erfahrung uns zeige, sei eine geistige Organisation, die an und für sich mit einer körperlichen Organisation eins sei. Die Erfahrung führe hier aber zu keinem abschliefsenden Begriffe, und deshalb werde jeder Seelenbegriff, der aktuelle sowohl als der substantielle, schliefslich ein imaginär transzendenter. Wolle man aber seine Ideen über diese Frage zum Abschlufs bringen, so dürfe man nicht vergessen, dafs das einzelne Seelenleben in unserer Erfahrung stets als Glied einer Gesellschaft, einer geistigen Totalität auftrete, in welcher allein seine Motive, seine Tendenzen und sein Inhalt verständlich würden. Wundt legt deshalb der Völkerpsychologie grofses Gewicht bei. Als höchste psychologische Idee tritt nun schliefslich der Gedanke eines umfassenden Einheitsgrundes (eines Übergeistigen) auf, der alle seelischen Wesen und deren gegenseitigen Zusammenhang begründe. Imaginär

transzendent werde diese Idee, weil alle psychologischen Bestimmungen sich von uns nur auf individuelle Wesen anwenden liefsen, weshalb es uns in unserer Erfahrung an Ausdrücken dafür gebreche, was die Totalität alles Vorstellens und Wollens bezeichnen sollte.

Errichtet man seine Metaphysik allein auf den psychologischen Ideen, so erhält dieselbe das Gepräge des Idealismus.

γ) Wollen wir nicht die mehr oder weniger einseitigen Wege des Materialismus und des Idealismus einschlagen und streben wir dagegen nach einem mehr umfassenden Begriffe des Daseins, so müssen wir nach Wundt die kosmologischen und die psychologischen Ideen miteinander verbinden. Hierdurch kommen wir zu dem, was er die ontologischen Ideen nennt.

Diese Verbindung kann so geschehen, dafs die kosmologische Analyse durch die psychologische ergänzt wird. Die kosmologische Untersuchung zeigt uns das Dasein als einen Zusammenhang von Elementen, über deren letzte Natur sich nichts Bestimmtes sagen läfst; die psychologische Untersuchung hat uns doch wenigstens den Willen als unser eigentliches Wesen gezeigt. Kombinieren wir nun alle beide, so erhalten wir die Idee des Daseins als einer Totalität strebender und wollender Wesen.

Man kann nach Wundt nicht wie Spinoza bei der Idee eines Wesens stehen bleiben, dessen Beschaffenheit nicht näher bestimmt wird. Es mufs stets gefragt werden, ob nicht das Einheitsprinzip des Daseins mit irgendeinem unserer gegebenen Begriffe übereinstimme, — ob dasselbe dem Materiellen oder dem Geistigen näher liege. Entweder müsse man die Welt als materielle Einheit oder aber als geistige Einheit denken: ein Drittes gebe es nicht! — Die Wahl ist Wundt nicht zweifelhaft. Die einzige, uns unmittelbar gegebene Tätigkeit ist und bleibt unser Wollen Ein unendlicher Gesamtwille wird daher die letzte abschliefsende Idee. Diese Idee, die Gottesidee, ist imaginär transzendent, und ihr Inhalt ist unbestimmbar. Mit ihrer Hilfe wird es indes möglich, den kosmischen Mechanismus

als die äufsere Hülle geistigen Wirkens und Strebens aufzufassen, und unser eigenes psychophysisches Dasein erscheint als eine Welt im kleinen, als ein Mikrokosmus. Hierdurch findet die Einheitsforderung der Vernunft ihre Befriedigung, und zugleich können wir unsere menschlichen Ideale als Folgen erblicken, die eben aus dem Weltgrunde entspringen. Die leere und trostlose Weltanschauung, die, sich auf die Verstandeserkenntnis allein stützend, das Wesen der Dinge durch deren äufsere Verhältnisse und Anordnung erschöpft sieht, ist verlassen.

c) Die definitive Stellung zu den Grenzfragen, die Wundt einnimmt, veranlafst ganz natürlich einige kritische Bemerkungen, teils rücksichtlich der Methode, teils rücksichtlich der Motive des Standpunktes, den er schliefslich behauptet.

Was die Methode betrifft, so glaubt er selbst eine solche Fortsetzung und Ergänzung der empirischen Erkenntnis zu unternehmen, wie sie vom Einheitsbedürfnisse des Denkens erfordert werden. Dagegen weist er ausdrücklich die Möglichkeit zurück, dafs man sich hier auf eine Analogie stützen könnte: keine Analogie würde genügen! — Wenn er aber die idealistische Wendung begründen soll, die er schliefslich seiner Philosophie gibt, so stützt er sich dennoch entschieden auf die Analogie des Mikrokosmus zum Makrokosmus. Er fragt, mit welchem unserer gegebenen Begriffe das Einheitsprinzip des Daseins zunächst *übereinstimme*. Hier könne es nur zwei Möglichkeiten geben: „Entweder mufs die Welt als eine materielle oder sie mufs als eine geistige Einheit von uns gedacht werden, sofern sie überhaupt als eine Einheit zu denken ist, — ein Drittes gibt es nicht.“ (System[1] S. 411.) Ich bemerke hierzu: Es ist richtig, dafs wir aus Erfahrung nur geistige und materielle Erscheinungen kennen; darum haben wir aber doch (wie schon Spinoza sah) kein Recht zu der Annahme, das Wesen des Daseins sei durch dieselben erschöpft und es gebe kein Drittes. Wundt scheint an diesem Punkte seine eigene Theorie der imaginären Transzendenz zu vergessen, die darauf hindeutet, dafs das Wesen des Daseins mannigfacher sein könnte als die Metaphysiker glauben. Jedenfalls ist es entschieden, dafs er sich

auf eine Analogie stützt, und dafs er sogar unter den beiden seiner Meinung nach einzig möglichen Analogien eine Wahl trifft. Was seine Wahl entscheidet, ist die Rücksicht darauf, welche der beiden Arten von Erscheinungen uns die unmittelbarer bekannte ist (vgl. System[1] S. 434: „dem gleichend, das wir in uns selber erleben"). Sein Gedankengang bringt uns hier Leibniz und Lotze deutlich in Erinnerung, nur dafs diese sich mit völligem Bewufstsein auf eine Analogie stützen. Man vermifst aber eine genauere Untersuchung der Berechtigung der Analogie im Denken und der verschiedenen Anwendungen der Analogie, welche die Wissenschaft kennt[9].

Was die Motive betrifft, so ist es klar, dafs Wundts abschliefsender Gedanke nicht von einem theoretischen Bedürfnisse allein herrührt. Er erklärt, die Weltanschauung, auf die wir angewiesen sein würden, wenn wir nicht den von ihm betretenen Weg einschlügen, sei „leer und trostlos". Rein empirisch betrachtet, sagt er ferner, stehen wir mit unseren ethischen Idealen, wie wertvoll und unentbehrlich diese auch sein möchten, an einem Abgrunde, über den keine Brücke führt.

Wir vermissen hier eine Reihe Untersuchungen psychologischer und ethischer Natur zu näherer Beleuchtung des Bedürfnisses, wegen dessen die ontologische Einheitsidee somit praktisch notwendig und berechtigt werden sollte. In der ersten Auflage von Wundts „System" kam der Satz vor, die Philosophie könne den Glauben zwar nicht zum Wissen machen, könne aber die Notwendigkeit des Glaubens beweisen. Dieser Satz fiel in der zweiten Auflage weg, vielleicht weil Wundt gesehen hat, dafs die psychologische Notwendigkeit des Glaubens sich nicht beweisen läfst. — Überdies gebricht es hier an einer Erörterung der Schwierigkeiten, die jeder Monismus, namentlich ein auf ethische Motive begründeter Monismus bei den von der Erfahrung dargebotenen Disharmonien zu bekämpfen hat[10].

Beim Schlusse von Wundts Behandlung des ethischen Problems werden wir auf einige der hier berührten Punkte zurückkommen.

5. Von der etwas unklaren Stellung des ethischen Problems in Wundts Philosophie sprach ich schon oben. Dieselbe findet ihre Erklärung zum Teil durch den Charakter der Wundtschen Ethik, indem diese teils geneigt ist, mit der Völkerpsychologie eins zu werden, teils in eine metaphysische oder religiöse Betrachtung ausmündet.

a) Die Völkerpsychologie ist nach Wundt die Vorhalle der Ethik. Er hat ein grofses, breit angelegtes Werk begonnen, das die wichtigsten Gegenstände der Völkerpsychologie: Sprache, Mythe und Sitte zum Vorwurf hat; bisher (1902) ist nur der erste Teil erschienen, und eine zusammenhängende Besprechung von Wundts Völkerpsychologie läfst sich deshalb noch nicht geben. Sein Hauptgedanke ist aber der, dafs das individuelle Bewufstsein durch Sprache, Religion, gemeinschaftliche Lebensgewohnheiten und Gebräuche mit dem Leben des Volkes, ja mit dem Leben der ganzen Menschheit in Zusammenhang steht. Der individuelle Wille findet sich selbst als Element eines Gesamtwillens, durch den er sowohl hinsichtlich der Motive, welche ihn leiten, als auch hinsichtlich der Zwecke, welche er erstrebt, bestimmt wird. Kultur und Geschichte bilden ein wahres Gesamtleben und sind nicht allein die Resultate des Zusammentreffens zahlloser Einzelbestrebungen. Mit grofsem Unrecht betrachtet der Individualismus, an dem die ganze neuere Zeit leidet, den Einzelwillen als die einzige Realität. Es existiert kein ursprünglich isolierter individueller Mensch. Die Individualisierung geschieht allmählich, von einem Zustand sozialer Einheit aus und ohne vollständige Lostrennung vom Gesamtwillen.

Die Existenz der menschlichen Gesellschaft ist die gewaltigste aller geschichtlichen Tatsachen. Sie ist die Trägerin des Einzelnen, sogar wenn er glaubt, sich am selbständigsten zu regen; durch sie sind die Sympathie und die Pietät, die Grundlagen des sozialen Gefühls, bestimmt. Am meisten haben die grofsen Geister, die führenden Geister der Menschheit am Gesamtgeiste teil; sie vermögen aus dem Gesamtgeiste so viel Nahrung aufzunehmen, dafs

sie ihm wieder neue Aufgaben, neue Richtungen anweisen können.

Es wäre Abderitismus, wenn der Wert der Geschichte der Menschheit darauf beruhen sollte, inwiefern das Wohl des Einzelnen oder das Wohl der einzelnen Menschengruppe gefördert wird. Individuen und Völker sind vergänglich, und sie sind Leidenschaften, Vorurteilen und Schwächen unterworfen. Der Geist der Geschichte ist aber unvergänglich und hat immer recht. Die geschichtliche Entwicklung gehorcht Gesetzen, welche das inmitten der Entwicklung stehende einzelne Individuum und das einzelne Volk nicht zu überblicken vermögen. Von gröfster Wichtigkeit ist hier die Tatsache, dafs die Wirkungen menschlicher Handlungen stets mehr oder weniger über die bewufsten Motive und Zwecke der Individuen hinaus reichen. Hierin äufsert sich eine Metamorphose der Zwecke (Wundt nennt es die Heterogonie der Zwecke), welche neue subjektive Motive ermöglicht, da die unvorhergesehenen Wirkungen neue Gefühle und Triebe erzeugen können. Die Neubildung von Motiven aus gegebenen Wirkungen heraus ist das wichtigste Entwicklungsgesetz, das für das ethische Bewufstsein Gültigkeit hat[11]. Sie bewirkt, dafs wir uns der höchsten Zwecke der Entwicklung nicht bewufst werden können; die Richtung, in welcher diese liegen, können wir allerdings mutmafsen, die Überzeugung, dafs alle Stadien einer unablässig fortschreitenden Entwicklung dienstbar sind, kann zuguterletzt aber nur ein Glaube, kein Wissen sein. —

Die Schwierigkeit, die hier einer wissenschaftlichen Ethik entsteht, hebt Wundt nicht hinlänglich hervor. Es scheint jedoch klar zu sein, dafs die Möglichkeit von Neubildungen alle Ethik mehr empirisch machen mufs, als Wundt mit seiner Berufung auf den Geist der Geschichte zugeben will. Wieder hier stehen wir an einem Punkte, wo er an die Philosophie der Romantik erinnert. Offen gesteht er denn auch, dafs seine Ethik in gewissen Grundgedanken dem spekulativen Idealismus nahestehe. Schon Hegel hatte eine reale sittliche Gewalt des Gesamtwillens anerkannt. Hegel beging nach Wundt den Fehler, dafs er nur den Gesamt-

willen als objektive sittliche Gewalt betrachtete, während der individuelle Wille nur der unbewufste Träger und Vollzieher sein sollte. In seiner Lehre von der Beziehung des Individuums zur Gesellschaft sucht Wundt dieser Einseitigkeit abzuhelfen.

b) Der Einzelne wird freilich von der Gesellschaft getragen, wirkt aber durch die Richtung seines eigenen Denkens und Wollens auf diese zurück. Das Einzelbewufstsein ist schaffend, das Gesamtbewufstsein erhaltend. Das Neue rührt von den Einzelnen her, die Gesellschaft macht dasselbe aber einer späteren Entwicklung nutzbar und wirkt somit für die Kontinuität des geistigen Lebens. Nicht alle sind hier in gleichem Mafse produktiv. Nur die führenden Geister bestimmen mit Entschiedenheit die Richtung des Gesamtwillens, und am allermeisten gilt dies von einem solchen ethischen Genius, wie ihn der Geist der Geschichte in Jahrhunderten oder Jahrtausenden vielleicht nur einmal erzeugt, und der das ethische Leben weiter vorwärts führt, indem er bisher schlummernde Triebe ins Leben ruft.

Wenn Wundt also im Gegensatz zu Hegel den einzelnen Individuen die Produktivität überträgt, gerät er mit seiner eigenen starken Betonung des „Gesamtwillens“ in Widerspruch. Konsequent müfste er dem Individualismus weit gröfsere Bedeutung beilegen, als er es tut, denn die Entwicklung kräftiger Individualitäten mufs ein ethischer Hauptzweck sein. In dieser Beziehung hätte er viel von der englischen Schule lernen können, auf die er wegen ihres Empirismus herabsieht. Nicht nur als Ausgangspunkte, sondern auch als Endpunkte, als Zwecke, hätte er konsequent die einzelnen Individuen höher stellen müssen, als dies von ihm geschieht. „Mag das Einzeldasein noch so reich beglückt und vollkommen sein, es ist ein Tropfen im Meer des Lebens. Was können sein Glück und sein Schmerz für die Welt bedeuten?“ Ich vermag diese Frage nicht zu beantworten. Ich bin aber nicht imstande, mit Wörtern wie „Zweck“ oder „Wert“ irgendeinen Sinn zu verbinden, wenn sie durchaus nicht durch eine Beziehung zu den Lebens-

bedingungen beleuchtet werden, welchen Wesen mit dem Vermögen, Lust und Schmerz zu fühlen, unterworfen sind. Wundts Ethik endet in einem mystischen Dualismus, indem die Zwecke im „Gesamtwillen", die Mittel in den „Einzelwillen" liegen. Für die tragischen Konflikte, die durch Zusammenstöfse des Einzelwillens mit einem geschichtlich ausgestalteten Gesamtwillen entstehen können, hat er keinen Raum in seiner Ethik[12].

Charakteristisch für diese Seite der Wundtschen Ethik ist auch der Satz, dafs die Gerechtigkeit keine individuelle, sondern eine öffentliche Tugend ist, weil sie die Gewalt voraussetzt, Recht zu stiften und Pflicht aufzuerlegen. Er übersieht (vielleicht unter dem Einflusse deutschen Bureaukratismus), dafs jedes Individuum wegen seiner Stellung in der Familie, der Gesellschaft und dem Staate eine gewisse Gewalt besitzt, und dafs es die Gelegenheit hat, in seiner Überzeugung, in seinen Urteilen über andere und in seinem Betragen gegen andere Gerechtigkeit zu üben. Das hat sogar der Sklave in seinem Verhältnisse zum Herrn. Der Gedanke der Gewalt hat den Philosophen für die Bedeutung der vielen selbständigen Ausgangspunkte des Urteilens und Handelns blind gemacht.

Und doch zeigen mehrere Äufserungen, dafs Wundt für die Übelstände der jetzigen sozialen Ordnung Blick hat. Er rügt, dafs man den Dieb strenger bestraft als den Verschwender, den Wucherer und den Hazardspieler. Er findet, dafs das jetzt bestehende Verhältnis zwischen Besitz und Arbeit zwei entgegengesetzte Veranlassungen zur Immoralität hervorbringt: Besitz ohne Beruf erzeugt Genufssucht, Besitzlosigkeit ohne Beruf erzeugt Neid. Diese Übel können nur durch eine neue Rechtsordnung aufgehoben werden. Der heutige Zustand unserer Gesellschaft leidet unter dem Gegensatze einer verjährten Rechtsauffassung zu neuen Kulturelementen, die sich nicht unter die alten Begriffe einordnen lassen.

c) Wundt verficht die Selbständigkeit der Ethik der Spekulation und der Metaphysik gegenüber, eben aus dem Grunde, dafs sie einen der wichtigsten Beiträge zum Funda-

mente einer allgemeinen Weltanschauung leistet. Wie wir sahen, geht seine Ethik schliefslich ja auch in Spekulation oder Glauben über. Ja, nach Wundt ist die Ethik mehr als andere Gebiete einer metaphysischen Ergänzung bedürftig. Dieser Auffassung zufolge (die mit der Annahme der Selbständigkeit der Ethik der Metaphysik gegenüber in Widerspruch steht) geht bei Wundt die Ethik in Religionsphilosophie über. Wenn die Ideale über das durch menschliches Streben Erreichbare hinausgehen, erhalten sie einen religiösen Charakter. Die Philosophie vermag hier nur unbestimmte Andeutungen zu geben; die positiven Religionen dagegen geben konkrete Symbole. Der religiöse Hauptgedanke ist die Forderung, dafs alle geistigen Schöpfungen absoluten oder unvergänglichen Wert besitzen. Je höher die Religion sich über den Standpunkt der Naturreligion erhebt, um so mehr stimmt sie mit der Wissenschaft überein; ein Gott, der Wunder tut, ist ein Naturgott, ist nicht der Gott der ethischen Religion. Die Entwicklung des Christentums ist dem Rückfall zur Naturreligion nicht entgangen. Die schliefsliche Aufgabe des Christentums mufs aber — der Aussage seines Stifters gemäfs — die Überwindung aller solchen Elemente des religiösen Glaubens sein, die den ethischen Inhalt der religiösen Ideen hemmen. Christus wird, gerade wenn man ihn nicht als Gott, sondern als Menschen auffafst, fortwährend als ethisches Vorbild dastehen, zugleich aber als Zeuge des unendlichen, unerforschlichen, mit dem ethischen Ideale indes identischen Grundes und Zweckes der Welt. —

Wundts Philosophieren, wie ich es jetzt zu charakterisieren versucht habe, kann als dem Denken unserer Zeit typisch bezeichnet werden. Wo es der Korrektive bedarf, deutet es selbst die Gesichtspunkte und Methoden an, die anzuwenden sind, um es weiterzuführen. Dies ist namentlich der Fall, wo er die Erfahrungswissenschaft durch metaphysische und religiöse Elemente „ergänzen“ will. Wie energisch er auch einen rein objektiven Standpunkt festzuhalten und durchzuführen sucht, so machen sich dennoch subjektive Faktoren geltend, die eine bestimmtere Unter-

suchung erheischen. Wundts Objektivismus, der an gewissen Punkten zur Mystik wird, ist nicht nur seine Stärke, sondern auch seine Begrenzung.

II. Roberto Ardigò.

1. In meiner Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie bot nur das Zeitalter der Renaissance mir die Gelegenheit dar, die italienische Philosophie zu besprechen. Nur in dieser Periode trat das italienische Denken mit einer Originalität und Kühnheit auf, die ihm für die allgemeine Entwicklung der Philosophie Bedeutung verleihen konnten. Der Geist, der im Altertum die Pythagoreer und die Eleaten beseelt hatte, und der Lucretius zu seinem gewaltigen Lehrgedichte inspirierte, lebte in Pomponazzi und Telesio, in Bruno und Galilei wieder auf. Die italienische Renaissancebewegung wurde aber nach Brunos Tode auf dem Scheiterhaufen und nach Galileis erzwungenem Meineide zu Boden geworfen. Während der folgenden Jahrhunderte sind nur einzelne Namen von philosophischem Interesse zu nennen, z. B. Giambattista Vico († 1744), der Vorläufer der modernen Soziologie. Ende des 18. Jahrhunderts erhielt die französische Philosophie grofsen Einflufs, und um den Psychologen und Soziologen Romagnosi († 1835) sammelte sich eine Gruppe begeisterter Schüler. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts bekam die philosophische Bewegung aber einen anderen Charakter, indem religiöse, nationale und philosophische Begeisterung eine innige Verbindung miteinander schlossen. Die Freiheits- und Einheitsbestrebungen in Italien regten sich mit Macht bei einer Schar junger Geistlicher, denen von einer grofsen Harmonie der Religion und des Denkens, der Kirche und des Staates träumte, und die an die Möglichkeit glaubten, die Kirche würde sich an die Spitze der nationalen Erhebung stellen. Wie zur Zeit der Renaissance die Begeisterung für Italiens Freiheit den Hintergrund von Machiavellis politischer Philosophie bildete, so beseelte sie nun Rosminis († 1855) und Giobertis

(† 1852) Spekulationen. Ihre Philosophie war eine Art Platonismus, getragen von dem Glauben an eine ewige, über alle Erfahrung erhabene Wahrheit. Die Philosophie war ihnen teils die Einleitung zur Religion, eine Art Logoslehre, teils ein Mittel des Patriotismus. Der Unterschied zwischen den beiden modernen Platonikern beruht besonders darauf, dafs Gioberti ein unmittelbares Anschauen der idealen Wahrheit annimmt, während Rosmini (ähnlich wie Schelling in seiner späteren Lehre) behauptet, das Denken führe nur zu einem Systeme von Möglichkeiten, und insofern der kritischen Philosophie näher steht. Mamiani († 1885) entwickelte den italienischen Idealismus in einer Richtung, die der Erfahrung gröfseren Einflufs gewährte, und in dieser vermittelnden Form herrschte derselbe eine Zeitlang an den italienischen Universitäten.

Der Rhythmus, der so oft in der Entwicklung der philosophischen Ideen erscheint, äufserte sich auf charakteristische Weise in der Rolle, welche während des letzten Menschenalters eine positivistische Richtung in Italien gespielt hat. Verschiedene Ursachen waren an dieser Änderung der philosophischen Interessen mitbetätigt. Italien hatte seine Einheit und Freiheit erlangt, so dafs für spezielle wissenschaftliche Interessen Raum war; die ideale Begeisterung konnte von der realen Arbeit abgelöst werden. Zugleich entstand durch Comtes und Mills Schriften eine starke Beeinflussung von seiten der neueren französischen und englischen Philosophie; Villari wandte die Grundgedanken des Positivismus auf die Auffassung der Geschichte an, Angiulli verwertete dieselben namentlich auf dem Gebiete der Psychologie und der Pädagogik. Hierzu kam noch der Einflufs der modernen Naturwissenschaft. Anderseits nahm die katholische Kirche eine immer schärfere Stellung gegen jede Philosophie ein, die sich nicht streng im Gleise des mittelalterlichen Denkens hielt. Rosminis und Giobertis Schüler unter den Geistlichen wurden verfolgt. Man äufserte sogar, es sei jetzt die Aufgabe, die Zivilisation zur katholischen Auffassung zurückzuführen, von der sie während der letzten drei Jahrhunderte abgewichen sei! 1864 erliefs

Papst Pius IX. einen „Syllabus", ein Verzeichnis über die Irrtümer der Zeit, unter denen die Gewissensfreiheit, der Naturalismus und der Rationalismus aufgezählt werden, ganz besonders aber die Ansicht, die Methode und die Prinzipien der scholastischen Theologie sollten nicht mit den Forderungen der Gegenwart und mit den Resultaten der Wissenschaft übereinstimmen. In einer Enzyklika erklärte Papst Leo XIII. 1879, die Philosophie des Thomas Aquina sei ein göttliches Hilfsmittel, das alle Lehrer als Grundlage anwenden und zur Widerlegung der modernen Irrtümer benutzen sollten. Später verdammte er in einem Rundschreiben an die französischen Bischöfe (1899) vorzüglich die kritische Philosophie [13].

Es waren also nicht nur die Motive der intellektuellen Harmonie weggefallen, welche die italienischen Philosophen um die Mitte des Jahrhunderts zu erreichen gehofft und gestrebt hatten, sondern es hatte sich auch der Gegensatz zwischen Kirche und Wissenschaft verstärkt, teils wegen der Entwicklung des Denkens, teils wegen des Versuchs der Kirche, die Zeit zurückzustellen.

Unter diesen Verhältnissen entwickelte sich Roberto Ardigò in der Einsamkeit des Klosters aus einem kindlich gläubigen und patriotisch begeisterten Katholiken in einen energischen Positivisten. Seine Entwicklung und sein Standpunkt haben nicht nur Interesse als Symptome der Zeit, sondern sind auch für die Behandlung der Probleme von Bedeutung wegen seiner Denkkraft und wegen seines psychologischen Talentes, wie auch wegen der eigentümlichen Änderung, die der Positivismus unter seinen Händen erleidet.

2. Ardigò wurde im Jahre 1828 in der Nähe von Cremona geboren. Sein Vater, ein wohlhabender Landmann, zog nach Mantua, damit der Sohn studieren konnte. Die Mutter war eine fromme Katholikin, deren Ardigò in seinen Schriften öfters mit inniger Dankbarkeit gedenkt. Ihrem Einflusse war es zu verdanken, dafs er Prediger wurde. Nach dem Tode der Eltern nahm der Bischof Martini sich seiner an und machte ihn zum Kanonikus an der Domkirche

zu Mantua. In seiner Einsamkeit studierte er mit Eifer scholastische Philosophie und moderne Wissenschaft, innig überzeugt, dafs die „modernen Irrtümer“ sich widerlegen lassen müfsten. Langsam erhob sich aber — seinen Umgebungen deutlicher bemerkbar als ihm selber — in seinem Innern ein ganz neuer Gedankenbau, und schliefslich leuchtete es ihm in einem bestimmten Augenblick ein, dafs er nicht mehr der dualistischen Lehre der Kirche huldigte, sondern an eine grofse Kontinuität aller Dinge glaubte. In einer seiner Schriften („La morale dei positivisti“ II, 3, 2. in einem Kapitel, das von der Möglichkeit einer Moral ohne Religion handelt) äufsert er sich über diesen Durchbruch auf interessante Weise.

„Durch das Beispiel und die Lehre meiner Mutter, einer einfältigen und armen Bauernfrau, wurden in meiner Seele religiöser Glaube und religiöses Leben erzeugt und genährt. Noch am heutigen Tage kann ich nicht an die erhabene Einfalt des religiösen Gefühls meiner Mutter denken, ohne dafs hierdurch die gröfste Begeisterung und die zärtlichste Stimmung sich in mir regen. Ein treues Bild dieses Gefühls gewährt noch jetzt meine Schwester, die weder der Schule noch gebildeten Kreisen ihre Entwicklung verdankt, und vor der Art und Weise, wie es bei ihr hervortritt, fühle ich die gröfste Ehrfurcht, wie vor einem Heiligtum. Diese meine kindliche Religiosität wurde später in hohem Mafse durch das Zusammenleben mit Mgr. Martini gekräftigt, das sich über mehr als zwanzig Jahre erstreckte. Er hatte mich nach dem Tode meiner Eltern zu sich genommen; er gab mir das Brot, an dem es mir fehlte, und ermöglichte mir die wissenschaftliche Laufbahn . . . Er, der die Wissenschaft und die aufrichtige Gesinnung für die Grundfeste und die Seele der Religion hielt, liebte mich, weil er meine Begeisterung für das Studium sah und einen Charakter ohne Trug bei mir fand. Er hoffte, ich würde dereinst der Kirche nützlich werden gegen die unwissende, abergläubische, bigotte und heuchlerische Art der Religion, die er verabscheute. . . . Ich widmete mich (aufser dem Studium der Naturwissenschaften und der Philosophie, dem ich nie untreu

geworden bin) mit ganzer Seele der Theologie, vorzüglich der dogmatischen und apologetischen. Ich sammelte mir eine Bibliothek von Kirchenvätern und Theologen, indem ich zu ihrem Studium, namentlich zum Studium des Sct. Thomas, meine besten Jugendjahre anwandte. Zuletzt verfafste und veröffentlichte ich ein Buch über die Beichte gegen die Protestanten. Der Ausgang meines Studiums wurde aber ein dem angestrebten nnd erwarteten durchaus entgegengesetzter. Allmählich kam es dahin, dafs der Zweifel, der sich schon in meinen früheren Jahren von allen Seiten erhoben hatte, den ich aber mit ununterbrochenem Nachdenken und Studium bekämpft und lange Zeit hindurch überwunden geglaubt hatte, ohne Gegner dastand und eines schönen Tages zu meinem gröfsten Erstaunen als entschiedene Überzeugung und unanfechtbare Gewifsheit hervortrat. Wunderbar! Bis an diesen Tag hatte ich mich dem Bestreben ergeben, in meinem alten religiösen Glauben zu beharren, und doch hatte sich in meinem Innern, ohne mein Wissen, das positivistische System völlig entfaltet unter dem Systeme religiöser Ideen, welche die Frucht so vieler Arbeit und so langer Zeit waren. Das neue System fand ich zu meinem gröfsten Erstaunen bereits vollkommen und unerschütterlich in meinem Geiste befestigt in eben dem Augenblick, da ich — auf einem Stein unter einem Busche des Gärtchens sitzend, das ich mir neben meiner Kanonikuswohnung eingerichtet hatte — merkte, wie die letzte Reflexion den letzten Faden zerrifs, der mich noch an den Glauben gebunden hielt. Nun kam es mir plötzlich vor, als hätte ich nie in meinem Leben geglaubt und als hätte ich nie anderes getan, als mich beflissen, die rein wissenschaftliche Tendenz in mir zu entwickeln. Dies entsprang, so glaube ich, aus dem Eifer, mit dem ich von Anfang bis Ende gesucht hatte, so weit möglich alle der Religion widerstreitenden Gründe zu erfahren, um imstande zu sein, mit gutem Gewissen zu glauben und den Glauben vor allen Angriffen zu schützen.“ — Ardigò setzt hinzu, der Schritt, den er darauf unternahm, sei wegen des Andenkens an seine Mutter und wegen des Verhältnisses zu seinem Wohltäter

mit Schmerz und Wehmut verbunden gewesen. Sein Wille wurde aber in diesem Kampfe gestählt, nach welchem die Religion ihm als eine poetische Erinnerung erschien. Und er erfuhr, dafs die moralische Idealität nicht geschwächt wurde; im Gegenteil, von nun an stand es ihm noch entschiedener fest, dafs die wahren Güter diejenigen seien, die man durch Befolgung des Gesetzes des Gewissens in nützlicher Tätigkeit und durch Hingabe an die Arbeit des Denkens erwerbe.

Es kamen jetzt für Ardigò einige schwere Jahre. Er mufste sich durch Schulunterricht ernähren, und erst nach Verlauf mehrerer Jahre ernannte ein liberaler Minister des Unterrichts ihn zum Professor der Philosophie in Padua (1881). Seine Richtung stand nicht nur mit der Theologie in Streit, sondern auch mit der Richtung, die unter Mamianis Einflusse an den italienischen Universitäten herrschte. Sein Unterricht hat nachhaltigen Eindruck geübt und grofse Begeisterung erregt, was durch eine Festschrift zu seinem siebzigsten Geburtstage (1898) öffentlichen Ausdruck erhielt.

Ardigòs Hauptproblem steht mit seiner persönlichen Entwicklung in engem Zusammenhang. Schon in einer 1869 gehaltenen Rede über Pietro Pomponazzi, in welchem er einen Vorläufer erblickt, schildert er den Gedanken als eine Kraft, die entstehe, ohne dafs man es merke, und die, zur Reife gediehen, auf unwiderstehliche Weise hervorbreche. Dies war ja eben, was er selbst erfahren hatte, und war ihm ein Beispiel, wie alle Entwicklung vorgeht. In seiner Antrittsrede (1881 in Padua) deutet er auf seinen eigenen Entwicklungsgang hin, der ihm ein Problem gestellt habe, welches hinsichtlich gröfserer Verhältnisse wieder zum Vorschein komme, ebenso wie die Bewegung eines Moleküls die Rotation einer Weltkugel ins Gedächtnis rufen könne. Alle Entwicklung bestehe in einem Übergange aus dem Unbestimmten ins Bestimmte, so zwar, dafs die Kontinuität erhalten bleibe: die Totalität, die auf mehr unbestimmte Weise im ersten Stadium hervortrete, liege stets zugrunde als tragende Basis der allmählich auftretenden Verschiedenheiten. Die erste wissenschaftliche Aufgabe, die er sich

stellte, war die Verfolgung der natürlichen Entwicklung des menschlichen Denkens (la formazione naturale del pensiero). Dieser Plan wurde nicht vollführt, das angesammelte Material findet sich indes ringsherum in seinen verschiedenen Schriften angewandt. Der Ausgangspunkt wurde aber von entscheidender Bedeutung für seinen Standpunkt.

Ardigò behauptet, er habe sein Resultat unabhängig von dem französischen und englischen Positivismus erreicht, den er erst später kennen gelernt habe. Wenn seine Auffassung des Entwicklungsbegriffes an die Spencersche erinnert, bleibt doch der Unterschied zurück, dafs Spencer sich wesentlich auf die Analogie mit der biologischen Entwicklung stützt, Ardigò dagegen wesentlich auf die Analogie mit der Entwicklung des Gedankens, dieser wunderbarsten aller natürlichen Bildungen (la più miragliosa delle formazione naturale). Ardigò nennt sich selbst einen Positivisten. Das Wesentlichste des Positivismus ist ihm aber der Ausgangspunkt in der Erfahrung, nicht der Abschlufs. Der Positivist hat keine Eile, zum Abschlufs zu kommen; er will sich keine Idee bilden, die sich als Parteibanner gebrauchen läfst, sondern geht Schritt für Schritt vorwärts, allmählich, wie sich ihm die Wahrheit erschliefst. Es kommt darauf an, den Horizont offen zu halten. Dieser Gedankengang erscheint bei Ardigò namentlich mit Bezug auf das Problem von der Einheit des Daseins, im Gegensatze teils zum Materialismus, teils zu der Neigung, bei einer Menge zerstreuter Tatsachen stehen zu bleiben. In seiner jüngsten Schrift („L'unità della coscienza", 1898) äufsert er sich besonders rücksichtlich des psychologischen Problems in dieser Richtung. Marchesini, einer seiner Schüler, hat in einer speziellen Schrift, die er die „Krisis des Positivismus" nennt („La crisi del positivismo", Torino 1898), von diesem Gesichtspunkte aus das Verhalten der Ardigòschen Philosophie zum Positivismus erörtert. Es erweist sich, dafs Ardigòs Standpunkt an diesem Punkte mit Wundts Standpunkt eine gewisse Ähnlichkeit hat. Schon Villari und Anguilli standen übrigens auf ähnliche Weise den älteren Formen des Positivismus kritisch gegenüber.

3. Die Grundzüge, die Ardigò in der Entwicklung des Denklebens gefunden hatte, findet er in aller Naturentwicklung wieder. Die Entwicklung des Gedankens ist ihm das Beispiel eines Weltgesetzes. In seiner Schrift „La formazione naturale nel fatto del sistema solare“ (1877) entwickelt er dieses Gesetz näher durch Analyse der bekannten Hypothese von Kant und Laplace, die er als das Beispiel einer wissenschaftlichen Erklärung betrachtet. Eigentlich war die genannte Schrift nur als ein einzelnes Kapitel des geplanten Werkes über die Entwicklung der menschlichen Vorstellungen verfafst.

Der genannten Hypothese zufolge rührt der jetzige Zustand des Sonnensystems von einem Sonderungsprozesse (distinzione) her, indem sich in der grofsen, ungesonderten Masse kleinere Teile oder Gesamtheiten gebildet haben. Die Gesamtheit wird hierdurch aber nicht aufgehoben; die Gesamtheit — das Ungesonderte (l'Indistinto) — besteht noch fortwährend, und nur dadurch wird es verständlich, wie es unter den ausgesonderten Teilen (den Weltkörpern) eine Wechselwirkung geben kann: jetzt ebensowohl als vor ihrer Aussonderung gehören diese zusammen. Das Bestehen des Ungesonderten ist der Grund der Solidarität. — Fragt man, wie die Verschiedenheiten aus dem Ungesonderten entstehen konnten, so antwortet Ardigò, sie seien schon im Anfangszustande als Möglichkeiten oder in latentem Zustande vorhanden gewesen (forza latente, o virtuale); die spezielle Form werde durch allmähliche Entfaltung erreicht. Er gibt zu, dafs diese Erklärung nur ein Rückschlufs aus der Erfahrung ist. Wir können nicht von vornherein wissen, welche speziellen Formen und Teile sich aus dem ungesonderten Anfangszustande entwickeln werden; nur Beobachtung und Versuche können diese nachweisen. Weder die Mathematik noch die Metaphysik vermag die Natur zu konstruieren. Dies hat seinen Grund darin, dafs die ungesonderte Gesamtheit sich nicht „von selbst“ spezialisiert, sondern äufsere, uns nicht voraussichtbare und insofern „zufällige“ Bedingungen erheischt, um ihre speziellen Formen und Teile zu erhalten. Was aber somit allmählich entfaltet

wird, ist doch nur das Äquivalent dessen, was im ungesonderten Zustande schon als koexistierend bestand. In der Weltsubstanz wird die von den vorhergehenden Ursachen ausgeführte Arbeit aufgespeichert, und hierdurch ist die Möglichkeit künftiger Wirkungen bedingt [14]. Die Kontinuität, die auf diese Weise zwischen dem Indistinto und den ausgestalteten Teilen (distinti) stattfindet, drücken wir durch das Wort Natur aus (La natura è la continuità di una cosa con tutti le altre. Form. nat. S. 205).

Ardigò sieht jedoch klar, dafs gefragt werden mufs, worin jene Möglichkeiten oder „latenten Kräfte" denn eigentlich bestehen. Möglichkeit ist ihm nur eine Wirklichkeit anderer Beschaffenheit als die gegebene, und sie besteht in einer Aktivität: L'essere è attività (L'unità della coscienza S. 479). Die Kontinuität ist eine fortwährende Energie. Deshalb weist jede ungesonderte Gesamtheit, jedes Indistinto, auf ein noch mehr umfassendes Ganzes zurück, aus welchem sie sich ausgesondert hat. Der Unterschied zwischen indistinto und distinto, wie auch der zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit ist deshalb stets nur ein relativer. Ein Abschlufs ist hier nicht möglich. Wir geraten in eine unendliche Reihe hinein. Das letzte Wort der Wissenschaft betrifft aber die Grundbeziehung des Distinto zum Indistinto und sagt, dafs alle Verschiedenheiten, wo sie sich auch darbieten mögen, aus einem Ganzen entspringen und von einem Ganzen umfafst werden.

Ardigòs Entwicklungslehre steht in engem Zusammenhang mit seiner Erkenntnislehre. Jede Erklärung ist ein Sondern, eine Analyse. Was ungesondert stehen bleibt, steht unerklärt da. Der Gedanke wird stets weiter vorwärts getrieben, obschon er die Neigung hat, bei einem Distinto finito Halt zu machen; — und was den Gedanken auf diese Weise vorwärts treibt, das ist eben die Unendlichkeit der Natur. Ja, die unendliche Natur ist eben die Energie in dem eigenen Gesetze des logischen Denkens [15].

Dafs das Gesetz des Denkens oder Erklärens somit dasselbe ist wie das Gesetz der Natur kann nicht in Erstaunen setzen, da der Gedanke selbst Natur oder eine natürliche

Bildung ist, ebenso wie alle anderen Dinge. Ist das Denken aber eine empirische Tatsache, wie jede andere, und ist es selbst nur ein Beispiel einer natürlichen Bildung, so ist es unmöglich, die ganze Natur dadurch zu erklären, dafs man sie aus dem Denken herleitet, wie die Metaphysik und die Theologie es wollen. Das Denken selbst läfst sich ja nur durch das allgemeine Gesetz der Entwicklung aus dem Indistinto in die Distinti verstehen. Wir sind darauf angewiesen, eine Tatsache durch eine andere zu erklären, ohne zu einem absoluten Abschlufs gelangen zu können. Die Natur ist ein unermefslicher Kreis, dessen Mittelpunkt überall, dessen Umkreis nirgends ist.

Ardigò hat die Erkenntnislehre gar zu sehr von der Entwicklungslehre absorbiert werden lassen. Psychologisch oder biologisch betrachtet ist die Entwicklung des Denkens allerdings nur ein Beispiel von den allgemeinen Gesetzen der Entwicklung. Das Erkenntnisproblem stellt sich aber ein, sobald gefragt wird, wie wir die Gültigkeit der allgemeinen Gesetze begründen, die wir sowohl für das Denken als für andere Erscheinungen zu finden glauben. Dieses Problem fällt nicht dadurch weg, dafs man auf das Gesetz der Entwicklung als allen Erscheinungen gemein hinweist. Es ist ja das Eigentümliche des Denkens, dafs wir mittels desselben und durch dasselbe alle Entwicklung und alles Gesetz sowohl des Denkens selbst als anderer Dinge auffassen und ausdrücken. Die Frage ist denn, welche Gültigkeit diese Auffassung und diese Ausdrucksform haben[16].

4. Mit Eifer wirkte Ardigò für die Selbständigkeit der Psychologie als Erfahrungswissenschaft, und hierbei kam ihm sowohl sein Talent für psychologische Beschreibung und Analyse als auch seine Kenntnis der Naturwissenschaft zustatten. Sein Interesse und seine Begabung für die Psychologie gehen in zwei Richtungen. Teils sucht er gröfseren Zusammenhang des Seelenlebens zu finden als eine vorläufige Beobachtung zu gewähren scheint; er bestrebt sich, die bewufsten Zustände untereinander wie auch die bewufsten und die unbewufsten Zustände miteinander in Kontinuität zu bringen. Teils sucht er feinere Nuancen und Verschieden-

heiten nachzuweisen, als die gewöhnliche Beobachtung kennt; so behauptet er, dafs anscheinend einförmige seelische Zustände in der Tat aus rhythmischen Bewegungen bestehen. Einige seiner hervorragendsten Schüler, wie der Physiolog Giulio Fano und der Kriminalist Enrico Ferri, verweilten in der Festschrift an den greisen Philosophen namentlich bei diesen Eigentümlichkeiten seines Unterrichtes. In diesen beiden Richtungen geht ja alles Forschen und mufs es gehen; Ardigò hatte aber — wie auch seine Lehre von dem Indistinto und den Distinti und von deren gegenseitiger Beziehung zeigt — besonders offenen Blick für dieselben und suchte sie zu vereinen.

Seine psychologischen Hauptwerke sind: „La psicologia come scienza positiva“ (1870) und die Schrift, die er selbst als sein philosophisches Testament bezeichnet: „L'unità della coscienza“ (1898).

Die Aufgabe der Psychologie ist für Ardigò das Studium unserer inneren Zustände, deren gemeinschaftliche Eigentümlichkeit durch den Begriff der Seele ausgedrückt wird. Die Tatsache, von der die Psychologie ausgeht, ist subjektiv, sie mufs aber auf objektivem, physiologischem Wege beleuchtet werden. Diese doppelte Beleuchtung zeigt uns die Verschiedenheit der seelischen Erscheinungen von allen anderen Erscheinungen. Wie grofse Bedeutung physiologische Untersuchungen nun auch für die Psychologie haben, so kann die Physiologie doch nie die Psychologie ersetzen. Es verhält sich so, dafs die psychischen und die physiologischen Erscheinungen Äufserungen einer und derselben „Substanz“ sind, der psychophysischen Substanz, oder, wie Ardigò lieber sagt, der psychophysischen Realität (realtà psicofisica). In seinen späteren Schriften (wo seine allgemeine Entwicklungslehre zur Darstellung kommt) ist die psychophysische Realität mit dem Indistinto eins[17]. Es ist eine natürliche Totalität, die allen Verschiedenheiten, welche wir als Seele und Materie bezeichnen, vorausgeht und zugrunde liegt. Der Begriff des Indistinto drückt hier wie überall die Einheit und die Solidarität aus. Sowohl der Materialismus als der Spiritualismus gründet sich auf bloſse Abstraktionen.

Physiologisch betrachtet hängt das geistige Wirken mit den physisch-chemischen Vorgängen zusammen. Psychologisch betrachtet ist das Materielle ebensowohl als das Psychische uns nur als Empfindung und Vorstellung gegeben; sowohl Bewegung als Denken kennen wir nur als psychische Akte. Statt zu fragen, wie Materie in Seele übergehen kann, wäre es richtiger, zu fragen, wie unsere ursprünglich mehr unbestimmten Vorstellungen sich allmählich differenzieren lassen, so dafs einige derselben als Äufserungen eines Ich, andere als Äufserungen eines Nicht-Ich erscheinen. Die populäre, materialistische Auffassung rührt nach Ardigò davon her, dafs man nicht einsieht, dafs Eigenschaften wie Ausdehnung und Bewegung ebensowohl als Farbe und Geruch und die anderen sogenannten sekundären Eigenschaften psychischen Funktionen zu verdanken sind.

Die Idee der psychophysischen Realität gibt jedoch — wie Ardigò nachdrücklich einschärft — keine Erklärung. Ihre Bedeutung liegt nur darin, dafs sie einen Zusammenhang behauptet, den wir in unseren Abstraktionen aufzulösen geneigt sind. Er vergleicht dieselbe mit der Idee der Gravitation, die ja auch keine Erklärung gibt. Es bleibt der Zukunft überlassen, eine wirkliche Erklärung zu finden. Der Positivist hat keine Eile mit dem Abschlufs. Weiter als bis zu einem vorläufigen Begriffe können wir nicht gelangen. Die innere Natur des Verhältnisses vermögen wir nicht zu bestimmen. Dies Rätsel ist aber für Ardigò nicht das einzige Rätsel. Wie ein Gedanke das Äquivalent einer Bewegung sein kann, ist ihm kein gröfseres Rätsel als das, wie eine Billardkugel durch einen Stofs eine andere in Bewegung zu setzen vermag. Überall in der Natur kennen wir die Gleichzeitigkeits- und Sukzessionsbeziehungen nur mittels der Erfahrung, nicht aber mittels Einsicht in das innere Wesen der Glieder. — Bei dieser Bemerkung übersieht Ardigò indes die Tatsache, dafs die Wissenschaft überall, wo es möglich ist, sich bestrebt, den äufseren Zusammenhang der verschiedenen Erscheinungen in eine Verbindung gleichartiger Glieder umzusetzen, und dafs hierdurch ein höherer Grad der Kontinuität erreicht wird. Je

gröfseren Widerstand dieses Bestreben antrifft, um so rätselhafter mufs die Erscheinung genannt werden, bei der wir stocken.

In seinem philosophischen Testamente, der Schrift über die Einheit des Bewufstseins, äufsert Ardigò seine Bewunderung für Kants geniale Ahnung in der Lehre von der Einheit des Bewufstseins. Zwar habe Kant durch die Annahme eines gar zu grofsen Gegensatzes zwischen dem Stoffe und der Form der Erkenntnis gefehlt, er habe aber den wissenschaftlichen Grundgedanken der Psychologie ergriffen. Nach Ardigò findet im Bewufstseinsleben ein ununterbrochener Zusammensetzungs- und Verbindungsprozefs statt, bei welchem alle angeerbten oder erworbenen Dispositionen und alle neuen Elemente in bestimmten Richtungen zusammenwirken. Von Anfang bis zum Ende gibt es eine Solidarität aller psychophysischen Funktionen, eine fortwährende Tendenz derselben, sich in einem einzigen Strome zu vereinen. Diese Tendenz zum „geistigen Zusammenschliefsen" (confluenza mentale) liegt u. a. der Assoziation der Vorstellungen zugrunde. Oft wird sie erst entdeckt, wenn man unbewufste Anfangspunkte oder Zwischenglieder berücksichtigt, und namentlich deswegen ist die Hilfe der Physiologie der Psychologie so unentbehrlich. Die Einheit, die das Merkmal des Bewufstseinslebens ist, läfst sich nicht als blofses Produkt des Zusammenwirkens vielfacher Elemente erklären, denn diese Elemente entdecken wir erst durch eine Distinktion, die stets eine vorhergegebene Gesamtheit voraussetzt. Überhaupt ist es die Beobachtung des Bewufstseinslebens, die uns unsere Begriffe der Einheit und der Mehrheit liefert. Überall, wo wir von Einheit und Mannigfaltigkeit der Welt reden, haben wir diese Begriffe und die Idee ihrer Verbindung aus dem Bewufstseinsleben abstrahiert. Mikrokosmos und Makrokosmos beleuchten sich gegenseitig.

5. Ardigòs Ethik wird von denselben Grundgedanken getragen, welche die anderen Teile seiner Philosophie charakterisieren. Das Individuum entwickelt sich in der Gesellschaft und steht zu dieser in derselben Beziehung,

wie stets das gesonderte Element (distinto) zur Gesamtheit (indistinto). Die Gesellschaft entwickelt sich — wie das Sonnensystem und der Gedanke — durch einen natürlichen Prozefs (formazione naturale), dessen Beschreibung die Aufgabe der Soziologie ist, und den die Ethik voraussetzt. Es ist die Aufgabe der Ethik (als nomologia, im Gegensatz zur Soziologie als nomografia und nomogonia), diejenigen Elemente des sozialen Lebens, die ihre Bedeutung verloren haben, von denen zu unterscheiden, die auf frühere oder auf neue Weise fruchttragend gemacht werden können. Hierdurch bahnt sie der praktischen Moral der Zukunft den Weg.

Wegen des ursprünglichen und andauernden Zusammenhangs mit dem sozialen Leben wird sich im Individuum ein antiegoistisches Gefühl entwickeln. (Ardigò zieht diese Bezeichnung dem Worte „Altruismus“ vor.) Die menschlichen Vorstellungen erhalten ihren ersten Inhalt aus den sozialen Umgebungen. Die Urteile und Interessen der letzteren werden einstweilen für das Individuum gültig. Nun haben alle Vorstellungen von Anfang an einen impulsiven Charakter, eine Neigung, unmittelbar in Handlung überzugehen; es rührt von einer späteren Differenzierung (distinzione) her, wenn Gedanke und Handlung sich trennen. Beides, den unwillkürlich aufgenommenen sozialen Vorstellungsinhalt und den ursprünglich impulsiven Charakter der Vorstellungen, fafst Ardigò in den Begriff der sozialen Idealität (idealità sociale) zusammen. Unter Idealität versteht er das Vermögen, sich durch Gedanken bestimmen zu lassen, die über den Augenblick hinausdeuten. Die soziale Idealität entwickelt sich schon in der Familie, als der stetigen Gemeinschaft, welche die Keime des künftigen Geschlechtes pflegt und schützt. Das Familiengefühl ist ein Herdfeuer, das seine Wärme auf gröfsere Kreise ausstrahlen kann. Die soziale Idealität hat viele Grade und Formen. Sie wird durch Nachahmung und Wiederholung eingeübt. — In dieser ganzen Lehre entwickelt Ardigò einen Gedankengang, den man im Altertum namentlich bei den Stoikern, in jüngerer Zeit bei Adam Smith und in der Gegenwart bei Tarde, Leslie Stephen und Baldwin findet. Baldwins Begriff der

sozialen Erblichkeit würde sehr gut in Ardigòs Philosophie hineinpassen.

Die soziale Idealität ist nicht bei allen in gleichem Maſse entwickelt, obschon man behaupten muſs, daſs die Fähigkeit zum unegoistischen Handeln in der menschlichen Natur liegt. Dies bezeugt die Familienliebe, wie auch das unwillkürliche Mitgefühl, das Ehrbedürfnis, das bei einem Egoisten eigentlich sinnlos ist, und der Zorn über Übergriffe und Rechtsverletzungen. Auf ihrem Gipfel wird die ethische Gesinnung eine Art heiliger Wut (furore santo), die zur Selbstaufopferung ohne Gedanken an eigenen Vorteil bewegt, in dem Glauben, es werde sich aus dem tragischen Untergang des Menschlichen ein Ewiges und Göttliches erheben (eterno divino che sorge delle ruine tragiche dell' umano, — ein Ausdruck, den Ardigò einem geistesverwandten italienischen Schriftsteller entlehnt). Das Wahre der theologischen Vorstellung von der Gnade ist, daſs es ein unwillkürliches Bedürfnis, ein leidenschaftliches Trachten gibt, das den Menschen zu uninteressierten Handlungen bewegt.

Ein solches heroisches Handeln ist möglich ohne Religion, wie die Ethik denn überhaupt von der Religion unabhängig ist, wenn man unter Religion nicht ein Verhältnis zum Unendlichen (nach Max Müllers Definition), sondern ein Verhältnis zum Übernatürlichen versteht. Der wissenschaftliche Begriff des Unendlichen steht in scharfem Gegensatze zum Übernatürlichen: er bezeichnet die kontinuierliche Funktion, deren begrenzte und einzelne Form das Endliche ist. Das Unendliche ist das Gesetz, durch welches das eigene Wesen des Individuums bedingt wird; hierdurch wird die tiefe Befriedigung verständlich, die das Individuum fühlt, wenn seinem Trachten nach dem Unendlichen genügt wird. Der Positivist findet mithin das Unendliche in sich selber, wenn er sich des Gesetzes seines Wesens bewuſst wird. Es wiederholt sich hier wieder die Beziehung des Elementes (distinto) zur Gesamtheit (indistinto). Die Vorstellung des Übernatürlichen entsteht dagegen, wenn das Gesetz der Dinge zu einem von dem Wirken der Dinge Verschiedenen

gemacht wird, das sich nur auf äufsere Weise mit dem in der Natur Geschehenden in Beziehung setzen läfst.

Der Begriff des Übernatürlichen bezeichnet indes nur die theoretische Seite der Religion, bildet nicht deren gesamtes Wesen. Das Wesentliche ist das Abhängigkeitsverhältnis, in welchem das Gefühl des Menschen ihn mit Bezug auf sein ganzes Wohl und Weh zum Übernatürlichen stehen läfst. Das Heilige war anfänglich das Furchtbare; die Furcht erschafft Götter. Jedenfalls ist das Gefühl des Heiligen nicht, wie man behauptet hat, ein durchaus einfaches und unauflösliches Gefühl[18]. Gradweise wird das Element der Furcht ausgeschieden beim Übergange aus Religion in wissenschaftliches Bewufstsein, welches überall das Gesetz statt der Vorstellung von einem geheimnisvollen Wesen als das für das Schicksal des Menschen Entscheidende aufstellt. Die Religion findet stets eine gewisse soziale Idealität vor und nimmt diese in sich auf; darin liegt, dafs die Moral von der Religion unabhängig ist. Es sind hier viele Übergangsformen möglich; schliefslich kommt es aber auf ein Entweder — oder an. Künstliche Aufrechterhaltung der Religion bringt es nur dahin, dafs das Volk unvorbereitet dasteht, wenn ihre Zeiten wirklich vorbei sein werden.

Es ist eine ziemlich elementare Religionspsychologie, die Ardigò zur Grundlage nimmt, und eine umfassende Erörterung des religiösen Problems hat er nicht angestellt. Sein Standpunkt wird wesentlich durch sein intellektuelles Interesse bestimmt, auch wohl durch eine Kontrastwirkung, die der scharfe Gegensatz zwischen seiner früheren und seiner späteren Lebensanschauung ganz natürlich herbeiführen mufste. Erstaunen mufs es hier aber erregen, dafs die Religion ihm nach dem Umschlage als „poetische Erinnerung“ erscheinen kann, wenn er die Furcht für den Kern aller Religion in deren niedrigsten wie auch höchsten Formen hält. Der energische Denker hat hier gewifs seine eigenen wirklichen Erfahrungen nicht verwertet.

III. Francis Herbert Bradley.

1. Beobachtet man den Geist und die Richtung des englischen Philosophierens der jüngsten Zeit, so kann man nicht umhin, zu dem Resultate zu kommen, dafs die klassische englische Schule — die mit Locke beginnt, und deren letzter Vertreter Spencer ist —, zu existieren aufgehört hat. Man kann sagen, dafs sie ihre Mission erfüllt hat, die darin bestand, der Erfahrung ihr Recht zu wahren, die Forderung zu verfechten, dafs die Probleme auf dem Grund und Boden der Erfahrung aufgestellt werden, und praktisches, reformatorisches Streben vorzubereiten. Sie begann bei Locke damit, dafs die Erfahrung des Individuums zur Grundlage gemacht wurde, und endet bei Spencer damit, dafs die Erfahrung der Gattung die Grundlage wird. Was hier eingeschärft wird, ist an andere philosophische Richtungen überliefert worden und hat dazu beigetragen, diese zu berichtigen und umzugestalten, ist somit nicht mehr das Merkmal der einzelnen Richtung [19]. Die englische Schule hatte anderseits gewisse Mängel, die um so greller hervortraten, je mehr sie mit anderen Richtungen in Wechselwirkung kam. Hierunter gehört die mechanische atomistische Auffassung, die sie aus der Naturwissenschaft in die Geisteswissenschaft einführte, und die sie bewog, das Seelenleben als das Produkt selbständiger psychischer Elemente und die Gesellschaft als die äufsere Verbindung selbständiger Individuen zu betrachten. Im Gegensatz hierzu ist in der jüngsten Zeit teils als Reaktion, teils wegen des Einflusses deutschen Denkens, das Problem der Totalität stärker hervorgetreten. Es wird nach dem letzten Zusammenhang der Elemente gefragt, der vorausgesetzt werden mufs, wenn diese eine Totalität bilden sollen. Freilich fand schon früher im 19. Jahrhundert eine Bewegung statt, die wider die „insulare“ Philosophie ging; dies bezeugen Namen wie Coleridge, Carlyle und Hamilton. Ein methodisches Studium des deutschen Denkens wurde aber erst im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts ernstlich angestellt. Die Oxforder Universität

geht hier an der Spitze. In Oxford hatte schon früher die nationale englische Philosophie (Hobbes, Locke, Hume) stets Widerstand angetroffen, zwar mehr aus theologischen als aus philosophischen Gründen; jetzt erst macht sich ein wirklich philosophischer Gegensatz geltend.

Als der erste, der eine gröfsere geistige Bewegung dieser Art erregte, ist Thomas Hill Green zu nennen (geb. 1836, fellow of Balliol College 1860, Professor der Moralphilosophie 1878, gest. 1882). Stark von Woodsworth und Carlyle beeinflufst, entwickelte er einen eigentümlichen religiösen Idealismus, dessen philosophische Grundlage er dem Studium von Kant und Hegel verdankt. Er übte aufserordentlich grofsen Einflufs auf die studierende Jugend in Oxford, namentlich wegen der Idealität und Begeisterung seiner Persönlichkeit. Sein Wirken ging nicht nur in wissenschaftlicher, sondern auch in sozialreformatorischer und freireligiöser Richtung. Fast die ganze jüngere Generation sozialer Denker in Oxford verdankt ihm ihre Erweckung. Seine Hauptwerke sind „Introduction to Hume“ (1874), eine scharfsinnige Kritik der Prinzipien der älteren englischen Schule, und „Prolegomena to Ethics“ (1883), eine eigentümliche Kombination der Erkenntnistheorie und der Ethik, durch die er eine nicht-empirische Begründung des Ethischen erstrebt.

2. Englands bedeutendster Denker der jüngsten Zeit ist zweifelsohne der 1846 geborene Francis Herbert Bradley, der als Fellow am Merton-College zu Oxford lebt. Während seiner Studienzeit wurde er von Green wie auch von den Schriften Hegels und Lotzes beeinflufst. Sein Hang zur Einsamkeit und seine Zurückhaltung nahmen wegen seiner Kränklichkeit immer mehr zu. Er ist eine spinozistische Natur; nur gebricht es ihm an Spinozas realistischem Blicke für psychologische und soziale Erscheinungen. Mit grofser Energie des Denkens vertieft er sich in eine einzige Idee, die seine Reflexion immer wieder in Bewegung setzt und ihn bald dem Skeptizismus, bald der Mystik näher bringt. Sogar scharfe Kritiker erkennen die Anregung und die Zucht des Denkens an, die namentlich das Studium seines

Hauptwerkes bewirkt. Doch wird sein Scharfsinn im einzelnen oft zur Spitzfindigkeit, und bei seinen speziellen Analysen fühlt man häufig den Mangel an empirischem Material. Was energische und unermüdliche Reflexion betrifft, nimmt er unter den Denkern der Gegenwart vielleicht den höchsten Platz ein, wenigstens mit Bezug auf die äufsersten Grenzprobleme. Er bildet den Widersatz von Wundt. Während letzterer sich den Grenzen des Denkens mit Vorsicht nähert, an der Grenze aber etwas voreilig und dogmatisch abschliefst, eilt Bradley gar zu schnell an die äufserste Grenze, bewegt sich hier aber mit wachsamer Kritik und erörtert die Probleme von allen Seiten.

Die erste bedeutende Schrift von Bradley sind seine „Ethical Studies“ (1876). Er tritt hier gegen den Atomismus der englischen Psychologie auf. Das Bewufstsein, behauptet er, lasse sich nicht als eine bloſse Sammlung (collection) von Elementen beschreiben; denn es würde unmöglich sein, zu verstehen, wie eine solche Sammlung sich ihrer selbst bewufst (aware of itself) werden könnte. Dieses Problem hatte (was Bradley nicht bemerkt hat) Stuart Mill selbst in einer der späteren Auflagen von „Examination of Sir William Hamiltons philosophy“ aufgestellt. Dasselbe führte Bradley zum Studium der deutschen Philosophie, die ja besonders die Einheit und den inneren Zusammenhang des Bewufstseins betont. Er beurteilt den englischen Gedankengang mit Strenge, indem er dessen Einseitigkeit und Dogmatismus und dessen Mangel an Kühnheit, namentlich in betreff des religiösen Problems, rügt. „Wir bewohnen eine Insel, und unsere nationale Denkart wird, wenn wir sie nicht erweitern, einen inselartigen (insular) Charakter erhalten.“ — Dieses Urteil leidet indes selbst an Einseitigkeit; Bradley vergifst, dafs die kritische Philosophie eigentlich schon von Locke begründet wurde, und dafs die englische Erfahrungsphilosophie mit ihrer Forderung, den Ursprung der Vorstellungen nachzuweisen, eine gewaltige Waffe wider den Dogmatismus war.

Das ethische Trachten des Menschen geht nach Bradley darauf aus, sein Ich zu verwirklichen, sich zu einer Totalität,

zu einem harmonischen und abgeschlossenen Ganzen zu entwickeln. Denn es ist das Wesen des Ich, dafs es eine abgeschlossene und zugleich reiche Totalität ist. Ähnlicherweise geht das theoretische Streben darauf aus, das Dasein als ein zusammenhängendes und abgeschlossenes Ganzes (a consistent whole) zu denken. Wenn wir nicht selbst ein Ganzes werden können, müfsen wir uns zu einem Teile eines mehr umfassenden Ganzen machen, wie wir auch, wenn eine kleinere Ganzheit Widerspruch darbietet, den Gedanken einer gröfseren Ganzheit gestalten müssen. Es besteht also Übereinstimmung unserer praktischen mit unserer theoretischen Natur. An unserer eigenen Natur besitzen wir einen Mafsstab dafür, was höher, und was niedriger zu nennen ist: dies beruht auf dem Grade der Selbstverwirklichung, also auf der Harmonie und der Selbständigkeit, die in unserem Denken und Leben angetroffen werden. Den Schmerz des Widerspruchs könnte der Mensch nicht fühlen, wenn er nicht selber ein Ganzes wäre und die Ahnung hätte, dafs er dies ist. Widerspruch wird erzeugt teils durch Mangel an Harmonie im Innern, teils durch Mangel an Übereinstimmung mit den äufseren Verhältnissen.

Der Mafsstab der theoretischen und praktischen Vollkommenheit, den Bradley hier aufstellt, gibt den Grundgedanken seiner ganzen Philosophie. Derselbe enthält den Keim einer gesamten Lebens- und Weltanschauung, wie er sie später (1893) in seinem Hauptwerke „Appearance and Reality“ entwickelte, nachdem er in den „Principles of Logic“ (1883) eine Darstellung der Prinzipien der Erkenntnis gegeben hatte[20].

Das Werk über „Erscheinung und Wirklichkeit“ bezeichnet Bradley als eine metaphysische Abhandlung, und diesen Ausdruck erklärt er dahin, dafs eine Untersuchung der Prinzipien bezweckt sei, welche der Anerkennung der Wirklichkeit als Gegensatz der Erscheinung (appearance) zugrunde liegen; er will den Mafsstab geben, mittels dessen es möglich wird, zwischen höheren und niederen Graden der Wirklichkeit zu unterscheiden. Ein System will er nicht geben.

Bradley denkt sich verschiedene Einwürfe gegen den Versuch, den er hier anstellen will. — Vielleicht hält man den Versuch für hoffnungslos. Von vornherein kann man dies aber nicht wissen, wo nicht eben kraft einer metaphysischen Einsicht, d. h. einer Einsicht, welcher Maſsstab anzuwenden ist, um Wirklichkeit von Erscheinung zu unterscheiden. Oder man meint, das Resultat würde wertlos sein. Aber selbst wenn das Resultat unvollkommen ist, wird es dennoch seinen Wert besitzen, wenn es dazu dient, zu beleuchten, was Wirklichkeit ist. Ja, selbst wenn wir in vollständigem Skeptizismus endeten, würde hierdurch ein nützliches Gegengewicht gegen die dogmatischen Richtungen erzielt sein: gegen die theologische Orthodoxie einerseits, und anderseits gegen den vulgären Materialismus, die sich sonst in die Gemüter teilten. Nachdem Bradley diese Bemerkungen angeführt hat, setzt er hinzu: „Es gibt noch einen Grund, der, was mich selbst betrifft, vielleicht das gröſste Gewicht hat. Ich glaube, daſs wir uns alle mehr oder weniger über das Gebiet der gewöhnlichen Tatsachen hinausgezogen fühlen. Jeder auf seine Weise meint, daſs er mit einem über die sichtbare Welt hinaus liegenden Etwas in Berührung und Gemeinschaft steht. Auf verschiedene Weise finden wir ein Höheres, das uns sowohl erhebt als demütigt, uns sowohl züchtigt als begeistert. Für einige Naturen ist das intellektuelle Streben, das Dasein zu verstehen, der wichtigste Weg, auf dem sie die Gottheit erfahren. Niemand, der dies nicht gefühlt hat, auf wie verschiedene Art er es auch ausdrücken möge, hat sich viel um Metaphysik bekümmert. Wo es aber stark gefühlt wird, ist es seine eigene Rechtfertigung.“ Um diese Äuſserung, die einen Einblick in sein inneres Leben eröffnet, besser verständlich zu machen und um Miſsverständnisse zu vermeiden, setzt Bradley hinzu: „Ich war gezwungen, von der Philosophie als einer Befriedigung dessen zu reden, was man die mystische Seite unserer Natur nennen könnte, welche Befriedigung sich von einigen Individualitäten nicht auf andere Weise erreichen läſst. Es könnte vielleicht aussehen, als ob ich meinte, die Metaphysiker würden in ein Etwas

eingeweiht, das weit höher stünde, als dafs der grofse Haufe es besitzen könne. Eine solche Lehre würde indes auf einem bedauernswerten Irrtum beruhen, auf dem Aberglauben nämlich, dafs der blofse Verstand die höchste Seite unserer Natur sei, und auf der falschen Vorstellung, die intellektuelle Arbeit, die an höhere Gegenstände angewandt wird, sei deswegen höhere Arbeit . . . Kein Beruf, kein Bestreben ist ein privater Weg zur Gottheit, und der Weg, der durch die Spekulation über die letzten Wahrheiten hindurchführt, steht nicht höher als andere Wege. Es gibt keine Sünde, welche die Philosophie so wenig rechtfertigen kann, als den geistigen Hochmut, wie sehr der Philosoph auch zu diesem geneigt sein möchte."

Durch diese Äufserungen gibt Bradley Beiträge nicht nur zu seiner eigenen Charakteristik, sondern auch zum Verständnisse des innersten Kerns alles philosophischen Strebens, wenn dieses im grofsen Stile arbeitet. Das innige Bedürfnis des Verständnisses und die fortwährende Erfahrung von der Grenze des Denkens, die leidenschaftliche Anspannung der Energie des Denkens und das fortwährende Gefühl, dafs nicht wir denken, sondern dafs „es in uns denkt" — das intensive Sichhingeben an das Denkleben, als ob dies das einzige wertvolle Leben wäre, und das fortwährende Erfahren, dafs sich auch ein anderer Lebensdrang in uns regt, der eine Befriedigung fordert, — dies alles läfst sich aus den Worten des englischen Denkers herauslesen. Dies sind Worte, die zu beherzigen sind wegen des handwerksmäfsigen Charakters, den die wissenschaftliche Arbeit auf vielen Gebieten annehmen zu wollen scheint.

Nachdem ich Bradleys allgemeines Verhalten zur Philosophie betrachtet habe, schreite ich jetzt zum Hervorheben der Grundgedanken seines Hauptwerkes.

3. Es handelt sich um eine kritische Untersuchung der Vorstellungen, mittels deren man das Dasein zu verstehen versucht hat.

Begriffe wie „Materie", „Raum", „Zeit", „Energie", mit denen die Naturwissenschaft arbeitet, eignen sich vortrefflich zur Bestimmung der gegenseitigen Beziehung begrenzter

Erscheinungen, führen aber zu Widersprüchen, wenn sie das wahre Wesen des Daseins ausdrücken sollen. Sie sind Beziehungsbegriffe, welche die Dinge im Vergleich und im Zusammenhang miteinander charakterisieren, über die einzelnen Dinge, die in diesen Beziehungen stehen, dagegen nichts aussagen. Sie führen in unendliche Reihen hinein, indem sich stets fragen läfst, in welcher Beziehung die Glieder zu den Beziehungen stehen, in denen sie vorkommen, und indem die Untersuchung der Glieder ergibt, dafs sich in jedem derselben Beziehungen feststellen lassen. Dergleichen Begriffe sind intellektuelle Konstruktionen, die in der einzelnen Wissenschaft zweckmäfsig und notwendig sein können, die das innerste Wesen des Daseins aber nicht aufklären. Sie sind Arbeitsgedanken (working ideas), deren Bedeutung eine technische, keine rein theoretische ist. Deshalb kann die Naturwissenschaft keine Metaphysik sein; deshalb kann es aber auch zwischen der Naturwissenschaft und der Metaphysik keinen Streit geben. Begründet man eine Metaphysik ausschliefslich auf die naturwissenschaftlichen Grundbegriffe, so erhält sie das Gepräge des Materialismus.

Nimmt man nun seine Zuflucht zum Grundbegriffe der Geisteswissenschaft, zum Begriffe der Seele, so bietet dies den Vorteil dar, dafs wir auf diesem Gebiete einen innigeren Zusammenhang der Einheit und der Mannigfaltigkeit finden als auf demjenigen Gebiete, wo die naturwissenschaftlichen Grundbegriffe zur Anwendung kommen. Einheit und Mannigfaltigkeit stehen im Seelenleben nicht in so äufserlicher Beziehung zueinander wie in der physischen Natur. Deshalb ist die psychologische Erfahrung die höchste Erfahrung, die wir besitzen. Auch diese ist aber nicht geeignet, die absolute Wirklichkeit auszudrücken. Im eigenen Ich zeigen Erfahrung und Analyse uns Gegensätze, Verschiedenheiten und Beziehungen und das Ich als Gesamtheit erleidet Änderungen. Es ist daher unmöglich, das Wesen des Ich in einer einzigen Anschauung zusammenzufassen, sich einen abschliefsenden Begriff desselben zu bilden. Deswegen können wir eine Metaphysik ebensowenig auf die Psychologie allein als auf die Naturwissenschaft allein begründen. Der Idealismus vermag

ebensowenig als der Materialismus die volle Wahrheit auszudrücken. Die Psychologie ist eine spezielle Wissenschaft, und jede spezielle Wissenschaft findet nur halbe Wahrheiten und operiert mit zweckmäfsigen Fiktionen. Der Begriff der Seele ist eine Abstraktion ebensowohl als der Begriff des Körpers. Die Wirklichkeit kann weder „Seele“ noch „Körper“ sein. Gegeben haben wir stets nur Ereignisse, die der Betrachtung zwei Seiten darbieten.

Die Voraussetzung dieses ganzen Gedankenganges, der zur Zurückweisung des Idealismus sowohl als des Materialismus führt, ist aber doch, dafs wir einen Mafsstab (standard) dessen haben, was Wirklichkeit und Wahrheit ist. Ein solcher Mafsstab liegt im Begriffe der Erfahrung. In diesem Begriffe liegen zwei Dinge in enger innerer Verbindung: ein Umfang und eine Harmonie. Erfahrung setzt eine gegebene Mannigfaltigkeit und eine innere Übereinstimmung voraus, eine konsequente und harmonische Beziehung der mannigfaltigen Elemente untereinander. Die vollkommene Erfahrung würde in einem allumfassenden, mit voller Konsequenz und Harmonie zu einer Gesamtheit vereinten Inhalte bestehen. Jede Erfahrung, die wir wirklich besitzen, enthält eine Annäherung an dieses Ideal.

Der Mafstab für Wirklichkeit und für Wert ist ein und derselbe. In unserem praktischen Ideale mufs jede Seite unserer Natur in Harmonie mit den anderen Seiten befriedigt sein. Jeder unbefriedigte Trieb ist ein unvollführter Gedanke; in jedem Schmerz äufsert sich eine Disharmonie und liegt eine Anspornung, sich aus dieser Disharmonie herauszuarbeiten.

Dieser Mafsstab zeigt uns, in wie enger Verbindung wir mit der Wirklichkeit stehen. Wir sind nicht imstande, uns eine Vorstellung von etwas zu bilden, was den Mafsstab völlig befriedigte. „We cannot construe the one absorbing experience to ourselves.“ Das Höchste mufs allumfassend und absolut harmonisch sein. Für uns gibt es aber einen fortwährenden Gegensatz zwischen Umfang (extension) und Einklang (harmony) oder Selbstübereinstimmung (self-consistency), weil unser Umfang zu gering und unsere Harmonie

zu unvollständig sind. Innere Disharmonien rühren von Begrenzung her und lassen sich nur durch einen umfassenderen Inhalt beseitigen, der die Abhängigkeit von äufseren Verhältnissen aufhebt und es hierdurch ermöglicht, inneren Zusammenhang zu erlangen. Es sind die äufseren Störungen, die die innere Unordnung verursachen. Deshalb kann nur ein unendliches Wesen völlig harmonisch sein. Die beiden Bestandteile unseres Mafsstabes für Wirklichkeit (und für Wert) stehen also in engem Zusammenhang miteinander. Auf dem theoretischen Gebiete erweist dies sich darin, dafs wir die in der Erfahrung dargebotenen Widersprüche nur durch Erweiterung unserer Erfahrung aufzuheben vermögen. Namentlich das Zeitverhältnis verwehrt uns das Erreichen der harmonischen Totalität. Dasselbe steht daher in Streit mit dem Kriterium der Wirklichkeit und kann deshalb nur phänomenale Bedeutung haben. Von Fortschritt und Rückschritt kann nur bei begrenzten und unvollkommenen Wirklichkeiten die Rede sein; das Absolute kann keine Geschichte haben, obschon es unzählige geschichtliche Vorgänge enthält; es hat keine Jahreszeiten. Nichts Vollkommenes, nichts wahrhaft Wirkliches verändert sich.

Unser Gedanke trachtet darum stets nach etwas. das mehr ist als Gedanke, unsere Persönlichkeit nach etwas, das mehr ist als Persönlichkeit, unsere Moralität nach etwas, das höher steht als alle Moral. Es liegt kein Widerspruch darin, dafs ein Wesen eine Vollendung betrachtet, in der es sich selbst verliert. Der Flufs strömt dem Meere zu, und das Ich verliert sich selbst in der Liebe. Das Höhere mufs stets umfassender sein als das Niedere, mufs aber letzteres einbegreifen oder dieses und noch mehr sein.

Die Philosophie führt nach Bradley zu einem gesunden Skeptizismus, dem die Wissenschaft im Vergleich mit dem Reichtum des Daseins ein Geringes ist. Sogar die höchste Wahrheit, die wir zu finden vermögen, wird durch ein uns unbekanntes Etwas bedingt. Wir wissen nicht, welche andere Arten von Erfahrung aufser unserer eigenen existieren können. Was wir zu erreichen imstande sind, ist nur eine Begründung

unseres Rechtes, etwas als höher oder niedriger als ein anderes zu bezeichnen.

Es geht mit den letzten Rätseln der Religion wie mit der Philosophie. Auch die Religion ist gezwungen, das Höchste durch Vorstellungen auszudrücken, die wir der Erfahrung entnehmen, und sie stellt nicht einmal wie die Philosophie eine genaue Untersuchung über das Wesen und die Gültigkeit solcher Vorstellungen an. Von dieser Seite betrachtet, als Erkenntnis, steht die Philosophie höher als die Religion. In einer anderen Beziehung — als das Streben, die Anerkennung der Wirklichkeit des Guten jede Seite unseres Wesens durchdringen zu lassen (the attempt to express the complete reality of goodness through every aspect of our being) — steht die Religion aber höher da. —

Ist dieses Resultat nun aber nicht ein unbefriedigendes? Diese Frage beantwortet Bradley durch die Gegenfrage: Wer sagt, dafs wir die völlige Befriedigung aller unserer Bedürfnisse finden sollen? Unvollständigkeit, Unruhe und unbefriedigte Idealität sind nun einmal das Los des Endlichen! Und er setzt hinzu, jeder Versuch, sich eine völlige Befriedigung vorzustellen, unternehme stets eine Auswahl unserer Bedürfnisse, — eine Auswahl, deren Berechtigung sich nicht dartun lasse.

4. Bradleys Philosophie ist ein Durchdenken des Problems, dem Wundt und Ardigò sich näherten, das sie aber nicht zu ausdrücklicher Behandlung aufnahmen, das Kant durch seine Lehre von den „Ideen“ als Totalitätsbegriffen aufgestellt hatte, und das seinen Ursprung im Wesen des Denkens als zusammenfassender Tätigkeit (Synthese) hat. Bradley selbst meint, er habe Hegel viel zu verdanken, und wie mehreren englischen Philosophen der jüngsten Zeit imponiert ihm Hegels kühne Dialektik. In der Tat müfste man ihn aber, wenn er nun einmal klassifiziert werden sollte, vielmehr einen Kantianer als einen Hegelianer nennen. An einzelnen Punkten erinnert er an William Hamilton. Mit fester Hand zieht er eben an der Grenze des Denkens die Konsequenz aus den eigenen Gesetzen des Denkens. Er stützt sich besonders auf zwei Gesetze: auf das Beziehungs-

gesetz (the relational way of thought) und auf das Kriterium der Wirklichkeit (complete experience als standard of reality). Beide führen ihn zu demselben Resultate: zu der Unmöglichkeit, an irgendeinem Punkte Halt zu machen, obgleich wir Schritt für Schritt zur näheren Bestimmung der Wirklichkeit vorwärts kommen können.

Eine gewisse Skepsis charakterisiert Bradley, indem er mehr Nachdruck auf die Unmöglichkeit eines Abschlusses als auf die möglichen näheren Bestimmungen der Wirklichkeit legt. Deshalb legt er dem speziellen und empirischen Wissen gar zu geringe positive Bedeutung für die Weltanschauung bei. Die Gesichtspunkte, mit denen man auf den speziellen empirischen Gebieten arbeitet, fertigt er als „unnütze Fiktionen", als „bloſse praktische Kompromisse" ab, ohne zu berücksichtigen, daſs sie doch keinen „Nutzen" stiften würden, wenn sie uns nicht in irgendeinem Sinne der Wirklichkeit näher führten. Er vergiſst Goethes Wort, daſs die Natur weder Kern noch Schale hat.

Ebenfalls ist er Skeptiker in dem Sinne, daſs es mehrere einzelne Probleme gibt, die er für unlöslich erklärt. Wir können die Mannigfaltigkeit des Daseins, die vielen endlichen Zentren, von denen aus wir Erfahrungen machen, all das Fragmentarische, bei dem wir stocken müssen, nicht aus einem einzigen Prinzipe ableiten, selbst wenn die Tatsache der Mannigfaltigkeit dem nicht widerstreitet, daſs es eine umfassende Einheit gibt. Weshalb es „Erscheinungen" (appearences) und nicht nur „Wirklichkeit" geben sollte, können wir nicht sagen, das verwehrt uns aber nicht, an dem Begriffe der Wirklichkeit festzuhalten. Namentlich das Unorganische ist eine Grenze unserer Erkenntnis. Das Organische befriedigt sehr annähernd unseren Begriff der wahren Wirklichkeit als Harmonie und Abgeschlossenheit, obschon sich auch auf dem organischen Gebiete Geteiltheit und Disharmonie finden; das Unorganische steht diesem Begriffe der Wirklichkeit aber weit ferner. Bradley ist zu der Meinung geneigt, es beruhe nur auf unserer Unwissenheit, wenn wir ein absolut Unorganisches in der Natur annähmen. Er gibt zu, daſs die spezielle Wissenschaft aus praktischen

Rücksichten zwischen Organischem und Unorganischem unterscheiden müsse, wagt aber nicht, dieser Distinktion absolute Bedeutung beizulegen. Hier tritt sein Abstand von Hegel deutlich hervor; denn die romantische Naturphilosophie arbeitete kühn mit dem Gedanken der ganzen Natur als eines grofsen Organismus. Auch das Problem von dem Verhältnisse zwischen Seele und Körper betrachtet er als unlöslich. Es ist unmöglich, sich einen Begriff davon zu bilden, wie diese beiden Existenzformen sich zueinander verhalten. Hierin findet er aber eine Bestätigung seiner allgemeinen Theorie von der Wirklichkeit; denn die Schwierigkeit stammt daher, dafs wir, indem wir Seele und Körper als Gegensätze aufstellen, zwei Abstraktionen zu wirklichen Wesen machen und mithin „appearances“ als Wirklichkeiten behandeln.

Skeptizismus würde aber nicht der rechte Ausdruck für Bradleys Standpunkt sein. Er stockt nicht vor einer Kluft zwischen der Arbeit und dem Ziel, zwischen der Erscheinung und der Wirklichkeit. Auf jeder Stufe ist das Höchste zugegen, und jede Stufe hat ihre Wahrheit; es gibt viele Grade und Stadien, sie sind aber alle unentbehrlich. Wir können keine Provinz der Welt finden, die so gering wäre, dafs das Absolute ihr nicht innewohnte. — Eher ist er als Mystiker zu benennen, und das ist er entschieden, wenn sein Denken ruht, und wenn er gegen den Zeitbegriff und gegen die Bedeutung der Aktivität polemisiert. Er geht hier zum unbeweglichen Anschauen, zu einem ruhenden Blicke, einem Betrachten sub specie aeterni über. Es geht ihm, wie es Spinoza ging. Denn Spinozas „Substanz“ ist eigentlich ja der als ein vollendetes Wesen beschaute Mafsstab der Wirklichkeit, das Kriterium der Wirklichkeit als existierendes Ideal.

Ich vermag nicht zu gewahren, dafs wir über die fortwährende Möglichkeit neuer Prozesse, neuer Aktivität hinauskommen können. Weshalb sollte es denn nicht das Höchste sein, sich durch die Zeit hindurch zu entwickeln? Namentlich da es sich stets als unmöglich erweisen wird, den Zeitbegriff aus unserer Erkenntnis der Wirklichkeit fort-

zueliminieren. Aus der beständigen Inkongruenz des Denkens mit der Wirklichkeit und der beständigen Notwendigkeit neuer Denkarbeit — für den einzelnen sowohl als für die Gattung — könnte man vielleicht mit Recht die „metaphysische“ Konsequenz ziehen, das Dasein selbst sei nicht abgeschlossen, nicht fertig. Denn fertig sein kann es ja nicht, wenn das Denken, das ja doch einen Teil des Daseins bildet, nicht fertig ist. Diese Auffassung führt zu einer innigeren Beziehung zwischen dem Denken und der Wirklichkeit als der, in welcher Bradley zur Ruhe gelangt. Denn wenn Zeit und Aktivität keine Formen sind, die nur den Phänomenen, der „Erscheinung“ angehören, so wird das Denken sich eben wegen seines Strebens und Arbeitens als mit dem Innersten des Daseins eins fühlen können[21]. Ich werde hier aber nicht näher darauf eingehen, was ich im erkenntnistheoretischen Teile meiner „Religionsphilosophie“ und in meinen „Philosophischen Problemen“ entwickelt habe.

In England selbst wurde Bradley kritisiert teils von einem empirischen und kritischen Standpunkt aus (so von James Ward im „Mind“, 1894), teils von einem Standpunkt aus, der den ökonomischen und technischen Charakter unserer Grundbegriffe betont und eine idealistische Weltanschauung auf das persönliche Bedürfnis begründet (so in der von acht Oxforder Akademikern herausgegebenen Schrift „Personal Idealism“, London 1902). Letztere Richtung glaubt eine Fortsetzung der Denkrichtung zu sein, die seit dreifsig Jahren in Oxford herrscht. Ihre Kritik ist am berechtigtsten, wo sie Bradleys negative Haltung gegen Wahrheiten, die nur innerhalb bestimmter Bedingungen gelten, angreift und behauptet, dafs wir eine gültige Erkenntnis besitzen können, selbst wenn wir kein erschöpfendes Verständnis des Daseins zu erreichen vermögen. Dagegen scheint mir, dafs die englische Kritik die wirkliche Tiefsinnigkeit und Energie des Denkens in Bradleys Werke nicht genügend anerkannt hat.

IV. Alfred Fouillée und die französische Philosophie der Gegenwart.

1. In der französischen Philosophie steht Auguste Comte († 1857) als die gröfste Gestalt des 19. Jahrhunderts da. Der Einflufs, den er in weiten Kreisen geübt hat, legte sich bei der Enthüllung seines Standbildes im Mai 1902 an den Tag. Der Positivismus ist die eigentümlichste und bedeutsamste Denkrichtung, die Frankreich während des letzten Jahrhunderts erzeugt hat. Während des gröfsten Teiles dieser Periode hatte er zum Gegner einen populären Spiritualismus, der von Viktor Cousin und dessen Schülern vertreten und von den Regierungen begünstigt wurde. Indes übten seit etwa der Mitte des Jahrhunderts Taine und Renan grofsen Einflufs auf die jüngere Generation, und zwar nicht nur in philosophischer, sondern auch und wohl vorzüglich in literarischer Beziehung. Ihnen zur Seite, jedoch als mehr einsame Gestalt, steht Charles Renouvier, der Vertreter einer streng kritischen Philosophie, da. — An diesem Punkte hat meine Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie eine Lücke, indem ich, was Frankreich betrifft, mit Comte abschlofs. Diese Lücke auszufüllen sehe ich mich auch jetzt nicht imstande. Ich kann nur eine kurze Charakteristik von Taine und Renan geben als Einleitung zur französischen Form der Entwicklungsphilosophie, deren Vertreter Fouillée ist, und später eine ähnliche Charakteristik Renouviers im Zusammenhang mit der Rolle, die das Prinzip der Diskontinuität in dem jüngsten französischen Denken spielt. Monographien über diese drei Männer als Philosophen würden zur Beleuchtung des Verlaufes der geistigen Entwicklung seit Mitte des 19. Jahrhunderts von nicht geringem Interesse sein. Die Königlich dänische Akademie der Wissenschaften hat den Versuch angestellt, eine Monographie über Renouvier hervorzurufen, dessen umfassende Schriftstellerei dem Überblick und der Charakteristik besondere Schwierigkeiten darbietet; es erschienen aber keine Lösungen der gestellten Aufgabe.

Hippolyte Taine (1828—1893) ist am meisten als Literatur- und Kunstkritiker und als Kritiker „realistischen" Geistes bekannt. Die dänische Literatur besitzt eine wertvolle Charakteristik Taines von diesem Gesichtspunkte aus an Georg Brandes' Doktordissertation über die französische Ästhetik der Gegenwart (1870). Taine war als Kritiker vor allen Dingen bemüht, die Kunstwerke und deren Erzeuger zu verstehen, indem er erforschte, unter welchen äufseren Verhältnissen (le milieu) diese sich entwickelten, in welcher Situation (le moment) sie arbeiteten, aus welcher Rasse sie hervorgegangen waren, welches Vermögen sich in ihren Werken als das vorherrschende äufserte. Letzteres Element war wesentlich durch die ersteren drei Elemente bedingt.

Von seiner ersten Jugend an arbeitete Taine unter Druck und Widerstand, jedoch mit ungeschwächter Energie und Begeisterung. Vor kurzem herausgegebene Briefe aus seiner Jugend zeigen uns ihn in einem hübschen Bilde aus dieser Zeit. Später ward ihm als Professor der Kunstgeschichte an der École des beaux-arts die Gelegenheit, auf gröfsere Kreise zu wirken, und er arbeitete nun unter günstigeren Verhältnissen, mit dem eisernen Fleifse, der ihn sein ganzes Leben hindurch kennzeichnete. Charakteristisch für Taine als Redner, Schriftsteller und Forscher war besonders seine Fähigkeit, durch Anhäufung einzelner Züge ein Totalbild zu schaffen. In seinen Vorlesungen konnte man sich — nach meiner persönlichen Erfahrung — anfangs durch die trockene, objektive Beschreibung, die von Teil zu Teile, von Eigenschaft zu Eigenschaft schritt, abgestofsen fühlen. Der ihm zur Verfügung stehende Stoff besafs aber solche Fülle, seine Schilderungsweise solche Energie, dafs einem vor Schlufs der Stunde das Totalbild klar und lebhaft in der Phantasie dastand. Es ist mir z. B. eine Vorlesung über griechische Skulptur im Gedächtnisse. Sie war nicht von Abbildungen begleitet, während der langen Beschreibung, die Taine gab, zeichnete er aber in der Luft, und zuletzt schien es, als stünde eine Bildsäule auf dem Tische vor ihm. Seine Schilderungskunst ging in entgegengesetzter Richtung von

derjenigen Julius Langes, dessen Stärke darin bestand, ein Totalbild zu analysieren, welches durch Abbildung oder durch sofortige Erregung der Phantasie der Zuhörer hervorgerufen wurde. Taine ging vom Teil zum Ganzen, Lange vom Ganzen zu den Teilen.

Ein rein philosophisches Werk leistete Taine in „De l'intelligence“ (1870), einer Psychologie im Geiste der englischen Schule. Dasselbe verrät starken Einfluſs von seiten St. Mills, Bains und Spencers. Von besonderem Interesse in diesem glanzvoll geschriebenen Buche ist erstens die Erklärung der Entwicklung der Erkenntnis durch einen Kampf ums Dasein unter den einzelnen psychischen Elementen. Es entstehen fortwährend Elemente mit dem Gepräge der Wirklichkeit, sagt Taine, eine Art normaler Halluzinationen; diese kämpfen untereinander, und das siegende ist eine Empfindung, eine sinnliche Wahrnehmung, die sich daher als eine hallucination vraie definieren läſst. Während dieses Kampfes sind ferner auch die ursprünglichen Bewegungstendenzen der Erkenntniselemente betätigt. Jede Empfindung oder Vorstellung ist anfänglich mit einem Antrieb zur Bewegung verbunden. Allmählich wird diese motorische Tendenz abgeschliffen, und dann erst entsteht rein theoretisches sinnliches Wahrnehmen und Vorstellen. Endlich ist es der Taineschen Psychologie auch charakteristisch, daſs er sich in so groſsem Umfang krankhafter Zustände bedient, um die Natur des Bewuſstseinslebens zu beleuchten. — Letzterer Zug ist später der französischen Psychologie eigentümlich geblieben, vielleicht weil die französische Nervenpathologie, besonders Charcot und seine Schüler, so groſsartiges Material lieferte. Ribot, dessen erste Schrift, „La psychologie anglaise contemporaine“, 1870 erschien, hat in seinen späteren Schriften vorzüglich diesen Weg eingeschlagen, ebenfalls Alfred Binet und Pierre Janet. Die moderne französische Psychologie hat hierdurch ihr Sondergepräge erhalten, wie die englische (bei Ward, James und Stout) das ihre durch die Analyse und die deutsche (bei den Schülern von Fechner und Wundt) das ihre durch das Experiment.

Früher (namentlich in der Schrift „Les philosophes français du 19e siècle“) hat Taine den herrschenden Spiritualismus (Cousins Schule) scharf kritisiert und auf Comte hingewiesen. Positivist war er aber nur im weiteren Sinne dieses Wortes. Der Positivismus war ihm, wie Ardigò, der Ausgangspunkt, jedoch nicht der Abschluſs. Teils verlangte er, man müsse die Analysen der Begriffe und der Zustände weiter führen, als die Positivisten der strengen Schule es für notwendig hielten, teils hielt er an dem Probleme einer abschlieſsenden Weltanschauung fest und glaubte insofern an eine Metaphysik. Mit Hinblick auf dieses Problem schlieſst er sein Werk „De l'intelligence“ mit folgenden Worten: „Ich sehe die Grenzen meines eigenen Geistes; ich sehe aber nicht die Grenzen des menschlichen Geistes.“ In Taines berühmten literatur- und kunstgeschichtlichen Werken spielt die Psychologie eine groſse, oft eine gar zu groſse Rolle, indem er geneigt ist, deduktiv zu verfahren und eine künstlerische Erscheinung ausschlieſslich aus einem einzelnen Elemente (einer herrschenden Fähigkeit oder einem Milieu) herzuleiten. Dies verwehrt ihm mitunter, z. B. bei seiner Behandlung von Shakespeare, die feineren Nuancen und die innigeren psychischen Äuſserungen zu entdecken, die sich nur der länger fortgesetzten Beobachtung und der geduldigeren Analyse recht offenbaren. Diese Werke erschienen alle vor 1870. Es war nun seine Absicht gewesen, seine rein psychologische Arbeit fortzusetzen und das Buch von der Erkenntnis mit einem Buche vom Willen zu ergänzen. Die furchtbaren Katastrophen, die sein Vaterland trafen, führten ihn aber auf geschichtliche Studien. Er wollte Frankreichs Unglück durch dessen Vergangenheit verstehen und aus diesem Verständnisse neue Hoffnung schöpfen. Hieraus entsprang das groſse Werk „Les origines de la France contemporaine“ (1876—1894). Philosophisches Interesse bietet namentlich der erste Band („L'ancien régime“) dar, wo er doch an wesentlichen Punkten Tocqueville zum Vorbilde nimmt, auſserdem aber auch die beiden letzten Bände („Le régime nouveau“), welche niemand, der das 19. Jahrhundert zu verstehen wünscht, ungelesen aus der Hand legen sollte.

Sie leisten wichtige Beiträge zur Soziologie. Von seiner Behandlung der französischen Revolution (in den übrigen Bänden) hat man mit Recht behauptet, sie begründe die wissenschaftliche Betrachtung dieses Ereignisses, im Gegensatz zur deklamatorischen und agitatorischen. Dagegen hat man den Einwurf erhoben, er beschäftige sich zu viel mit den allgemeinen Ursachen und unterschätze den Einfluſs der speziellen und augenblicklichen politischen Lage. Sein Haſs gegen die Phrase bewegt ihn zugleich zur Verkennung der durch die groſsen Hoffnungen ins Leben gerufenen Begeisterung. Aus seiner Darstellung wird nicht verständlich, wie damals die Marseillaise entstehen konnte.

Taines Lebensanschauung war durch sein Temperament bestimmt. Seiner eigenen Aussage zufolge war er un homme naturellement triste. Der Staatsstreich 1851 und die Niederlage 1870 muſsten seinen Miſsmut gegen die äuſseren Verhältnisse vermehren. Den besten Teil seines Lebens verlebte er in der Arbeit und in der Welt des Denkens. Er fühlte das Bedürfnis, sich in den groſsen, notwendigen Zusammenhang des Daseins zu vertiefen. Marcus Aurelius und Spinoza waren seine Lieblingsschriftsteller. In religiöser Beziehung sympathisierte er mit dem Protestantismus, und nach seinem Besuche in England hoffte er auf eine freie religiöse Bewegung. Stoiker blieb er aber bis an sein Ende, und noch während seiner letzten Tage las er den Marcus Aurelius „als eine Art Liturgie“ [22].

Ernest Renan (1823—1892) bietet in seinem Entwicklungsgange eine ungemein lange Reihe von Stadien dar, und die biographische Kunst, die hier den inneren Zusammenhang finden sollte, ist noch nicht zur Anwendung gekommen. Seine Kindheit und Jugend hat er selbst in demjenigen seiner Werke geschildert, das sich durch Innigkeit und Tiefe der Stimmung über die anderen erhebt („Souvenirs d'enfance et de jeunesse“). Seiner eigenen Behauptung zufolge war es die geschichtliche Kritik, die ihn bewog, das Priesterseminar und den katholischen Glauben zu verlassen. Es entwickelte sich indes bald in ihm ein begeisterter Glaube an die Wissenschaft und an die Bedeutung, die deren

Resultate für die grofse Menge erhalten würden. Diesen philosophischen und demokratischen Optimismus äufserte er in einer Schrift über die „Zukunft der Wissenschaft“ („L'avenir de la science“), die er in den Jahren 1848 und 1849 verfafste, jedoch erst viel später erscheinen liefs, nachdem er die darin ausgesprochene Hoffnung verloren hatte. Der Staatsstreich und die Reaktion flöfsten ihm einen Pessimismus ein, von dem er sich nicht mehr erholte. Später kamen die Niederlage und der Aufstand der Kommune. Als Mann der Wissenschaft wurde er namentlich durch seine sprach- und religionsgeschichtlichen Werke berühmt, deren nähere Besprechung hier nicht am Platze ist. Unter der dritten Republik wurde ihm eine hohe wissenschaftliche Stellung als Direktor des Collège de France anvertraut, und während er die letzte Hand an seine Arbeiten legte, gab seine Reflexion sich auf leichte und scherzhafte Weise mit den grofsen Problemen ab, die ihn in seiner Jugend so stark beschäftigt hatten. In weiten Kreisen lauschte man dem skeptischen Causeur, von dem man — wenigstens aus dritter oder vierter Hand — wufste, dafs er ein hervorragender Mann sei. In seinen Äufserungen und Schriften aus dieser Zeit war er bald stimmungsvoll, bald übermütig, bald sublim, bald blasiert; vielen erschien dieses fortwährende Schwanken, dessen Mittelpunkt nicht leicht zu entdecken war, wenn es überhaupt einen solchen gab, als ein Ausdruck der wahren Geistesfreiheit und der Geistesfülle. Die Denkarbeit war ihm jetzt wohl zunächst ein Spiel, das ihm nach seinen strengeren Studien Zerstreuung schaffte. Jede entschiedene Stellung gegen die Grenzfragen war ihm bedenklich geworden, weil er selbst so viele verschiedene Stellungen eingenommen hatte. Deshalb betrog er sich selbst und andere um ein wertvolles Resultat seines langen Strebens und Forschens. Mit Recht konnte man von ihm sagen: „Il fut dupe de la peur d'être dupe.“

Renans Bedeutung als Denker liegt während der späteren Jahre seines Lebens mehr darin, dafs er als Symptom einer gewissen Richtung der Zeit erscheint, als darin, dafs er eine wirkliche Arbeit im Dienste der Probleme geleistet hätte.

Das Geheimnis steckt vielleicht darin, dafs sein Herz an der Religion seiner Kindheit hing, in die er sich hineingelebt hatte, während er „von Frauen und Priestern erzogen“ wurde (in dieser Erziehung war seiner Meinung nach die Erklärung seiner Vorzüge und Mängel zu suchen). Was ihn später beseelte, war ein Nachklang davon, — mit dem Klange der ins Meer versenkten Glocke zu vergleichen, der bei ruhigem Wetter noch jetzt an der Küste der Bretagne zu hören sein soll. Ein allgemeiner idealistischer Glaube sei zwar möglich; dieser genüge aber nur, solange wir unter der Herrschaft der alten Gewohnheiten lebten. Dies werde nicht fortdauern. Wir leben — sagt Renan an mehreren Orten — vom Schatten eines Schattens; wovon wird man nach uns leben? Zu einer festen und männlichen Stellung dieser Frage gegenüber gelangte Renan nicht; nur in gewissen Stimmungen fühlte er deren Stachel.

Namentlich zwei Werke von Renan haben Interesse für die philosophische Charakteristik seiner späteren Jahre.

Die „Dialogues et fragments philosophiques“ schrieb Renan im Frühling 1871, als er sich während des Aufstandes der Kommune in Versailles aufhielt, sie erschienen aber erst 1876. Sie enthalten Gespräche „dreier Philosophen derjenigen Schule, deren Grundprinzipien der Kultus des Ideals, die Verneinung des Übernatürlichen und die Erforschung der Wirklichkeit sind“. Es wird die Frage erörtert, was der ideale Zweck der Weltentwicklung ist. Denn einen Zweck müsse es geben; das Universum sei kein leerer Wogengang, der mit einem Nichts ende. Der Zweck der Entwicklung sei nicht in der grofsen Masse von Wesen zu suchen, die ein Minimum des Genusses und der Bildung, dagegen aber ein Maximum der Arbeit hätten. Der Zweck, sagt Renan, mufs die Herrschaft der Vernunft sein, und deren kann nur ein kleiner Kreis teilhaft werden. Die Bedeutung der grofsen Masse kann nur die sein, dafs diese der Erdboden ist, aus welchem die Genies emporwachsen. Die Genies — und die intelligenten Menschen, welche dieselben zu schätzen wissen — sind der Endzweck der Geschichte. Es ist bedauerlich, dafs die Unwissenheit des

grofsen Haufens die Bedingung ist, um diesen Zweck zu erreichen; um dergleichen Dinge bekümmert die Natur sich aber nicht. Es würde zur Degeneration, zur Senkung des Niveaus führen, wollte man die Wege der Demokratie einschlagen; auf diesen Wegen werden keine Götter erzeugt. Demokratie und Wissenschaft sind Antipoden. Die Entwicklung wird dadurch bezeichnet, dafs der Instinkt von der Reflexion, die Religion und die Kunst von der Wissenschaft abgelöst werden.

Renan sieht hierin etwas, was schon das Mittelalter auf seine Weise erblickt hatte. Er fand eine Wahrheit in der mittelalterlichen Ordnung, dafs es Menschen gab, die für diejenigen beteten, welche zum Beten keine Zeit hatten. Die Männer der Wissenschaft sollen die Priester des neuen Zeitalters sein. Offenbar kommt hier ein Nachklang des Priesters in Renan zum Vorschein und läfst ihn — wenigstens einen Augenblick — in dieser Lösung des Kulturproblems Ruhe finden, die übrigens — wie wir später sehen werden — fast zu derselben Zeit mit ganz anderem Nachdruck, wenn auch mit gröfserer Inkonsequenz, von einem deutschen Schriftsteller gelehrt wurde. Renan war doch der Meinung, dafs die Wissenden, die der Zweck der Entwicklung seien, sehr wohl das Volk lieben könnten, so dafs ihre Herrschaft diesem zugute käme. Nietzsche sucht dieses zu bestreiten.

Einige Jahre vor seinem Tode gab Renan eine Art philosophischen Testamentes aus in seinem „Examen de conscience philosophique“ (1888). (In den „Feuilles détachées“ erschienen). Eine für Renan charakteristische Äufserung kommt gleich im Anfang dieser Abhandlung vor. „Die erste Pflicht eines redlichen Menschen,“ heifst es, „ist die, keinen Einflufs auf seine eigenen Meinungen zu üben, sondern die Wirklichkeit sich in ihm wie in der Dunkelkammer des Photographen widerspiegeln zu lassen und als Zuschauer bei den inneren Kämpfen, die die Gedanken in der Tiefe des Bewufstseins führen, zugegen zu sein . . . . Bei den inneren Veränderungen auf unserer intellektuellen Netzhaut müssen wir passiv bleiben.“ — Natürlich ist es

wahr, dafs wir, wenn wir unsere intellektuelle Rechnung abschliefsen sollen, nicht eingreifen dürfen, sondern erforschen müssen, was wirklich in uns gedacht wurde. Bei der Entstehung der einzelnen Posten der Rechnung ist aber ein Streben nach bestimmten Zwecken mitbetätigt, ein unwillkürliches Trachten, wie wir ja auch in jedem Augenblicke unserem Auge solche Richtung geben, dafs das die Aufmerksamkeit Anziehende von dem zentralen Teile der Netzhaut aufgefafst werden kann. Es ist deshalb eine Illusion, wenn man glaubt, bei den Vorgängen auf der geistigen Netzhaut ein rein passiver Zuschauer zu sein. Jede wissenschaftliche Hypothese wie auch jede Lebensanschauung hat den Charakter eines Wagnisses. Den Kampf der Grundgedanken und der Grundwerte betrachten wir keineswegs als uninteressierte Zuschauer. Versuchen wir dies, so fällt es jedenfalls nicht zum Vorteil des Denkens aus.

Zwei Gedanken liegen dem philosophischen Testamente Renans zugrunde. Der eine geht darauf aus, dafs wir, sowohl wenn wir uns im Grofsen als wenn wir uns im Kleinen bewegen, das Unendliche antreffen. Wie entschieden wir auch innerhalb unserer Welt (oder innerhalb unseres Teiles der Welt) bei der Erfahrung stehen bleiben müssen, so haben wir doch kein Recht, zu glauben, die Resultate derselben hätten absolute Gültigkeit. Vom Standpunkte der Unendlichkeit aus ist nichts unmöglich, und die unabsehbare Zukunft wird viele Schwierigkeiten verschwinden lassen. Bestreiten wir deshalb nichts, bestätigen wir deshalb nichts, hoffen wir aber! — Der zweite Gedanke ergänzt den ersten. Inmitten alles Rätselhaften und Unsicheren, das uns umgibt, treten die vier erhabenen Autoritäten der Liebe, der Religion, der Poesie und der Tugend hervor, die der Egoist bestreitet, die aber dennoch die Welt vorwärts führen. Durch diese vernehmen wir die Stimme des Universums oder, wenn man so will, die Stimme Gottes. Das ist die Harmonie der himmlischen Sphären, das sind die Klänge des Unendlichen. In ihnen äufsert sich das tiefe Streben (le nisus profond), das sich durch die Weltentwicklung unter dem Widerstande des widerspenstigen Stoffes (der in unserem Teile der Welt

vielleicht besonders widerspenstig ist) emporarbeitet. Dieses Streben wird an Klarheit und an Macht in einem Grade zunehmen, von dem wir uns keine Vorstellung bilden können.

Das philosophische Testament ist weniger spielend und skeptisch als die früheren Äufserungen. Die Theorie von den grofsen Menschen als dem Weltzwecke kommt nicht darin vor. Ob er diese aber zurückgezogen hat, läfst sich nicht ersehen. Ebensowenig ist zu ersehen, ob er noch behauptet, was er wenige Jahre vorher am Schlusse seiner Abhandlung über Amiel äufserte (die ebenfalls in den „Feuilles détachées“ zu finden ist). Amiel hatte ihn wegen der spielenden und ironischen Weise getadelt, wie er die ernstlichsten Dinge behandelte. Renan erwidert, die Ironie müsse das letzte Wort der Philosophie sein. Was der Zweck der Weltentwicklung sei, wüfsten wir nicht, nicht einmal, ob es einen Zweck gebe. Vielleicht sei das Ganze une mauvaise farce. Und um keinen Preis sollten wir uns foppen lassen! Durch das Schwanken zwischen den beiden Möglichkeiten — dafs das Leben Ernst oder dafs es ein schlechter Spafs sei — vermeide man doch, gänzlich betrogen zu werden, wogegen man sich durch definitive Wahl einer derselben der Gefahr aussetze, eine völlige Täuschung zu erleiden. Namentlich anderer Menschen wegen müsse man vorsichtig sein. Seiner selbst wegen könne man sich auf grofse Wagnisse einlassen; andere Menschen dürfe man aber nicht dazu verleiten, sich einem vollständigen Schiffbruch auszusetzen. Deshalb komme es darauf an, ad utrumque paratus zu sein, und das erziele man durch das Schwanken zwischen Glauben und Zweifel, zwischen Optimismus und Ironie.

Charles Renouvier bemerkt hierzu mit Recht, dafs man durch solche Schwankungen leicht in beiden Richtungen seine Ansprüche verliere, und er weist auf die Möglichkeit hin, dafs eben die Wahl das Wesentliche sein könne[23]. Es sei ja möglich, dafs die persönliche Energie, die ihren Platz wähle und behaupte und dessen Konsequenzen auf sich nehme, der eigentlichen Realität der Welt näher stehe als die beiden von Renan geschilderten Möglichkeiten.

Eine psychologische Erklärung des Standpunktes, den

Renan in seinen späteren Jahren einnahm, erhält man vielleicht durch seine Vorgeschichte und seine Rasse. Der Kontrast zwischen der Fülle seines Kinderglaubens und der scheinbaren Leere der Kritik hatte tief in sein Leben eingegriffen, und es war ihm, als sei das einzige Positive in ihm eigentlich nur ein Nachklang, dessen Töne er nicht am Hinsterben verhindern könnte. Auch Ardigò betrachtete im höheren Alter die Religion als einen poetischen Traum; mit aller Energie des Denkens und des Wollens erbaute er sich aber einen neuen festen Sitz. Renans Katholizismus war wohl auch anderer Art als derjenige Ardigòs. Als junger Theolog war er daran gewöhnt worden, seine Lebenserfahrungen auf passive Weise, von aufsenher, nicht aber durch energisches inneres Arbeiten, durch aktive Teilnahme am Leben, zu erhalten. Deshalb fiel es ihm später auch leichter, nur als Zuschauer beim Kampfe der Gedanken wie auch beim Kampfe des Lebens dazustehen. Er liefs die Stimmungen als Bilder eines Kaleidoskops aufeinanderfolgen; es ging kein innerer Kristallisationsprozefs in ihm vor. Dazu kam, dafs sein gallisches Temperament nicht die Fähigkeit besafs, die widerstreitenden Stimmungen zu einer Totalität von bestimmter Klangfarbe zu vereinen.

2. Sollte man einen Forscher nennen, von dem sich sagen liefse, dafs er Taines Arbeit auf dem philosophischen Gebiete fortgesetzt habe, so müfste das zuvörderst Alfred Fouillée (geb. 1838) sein. Taines starke Betonung des gesetzlichen Zusammenhanges findet sich wieder bei Fouillée, der zugleich als entschiedener Gegner des philosophischen Dilettantismus des alternden Renan auftritt. Aufserdem legen aber Fouillées philosophische Schriften ein Zeugnis von der idealistischen Richtung ab, die das philosophische Denken gegen Ende des Jahrhunderts durchweg einschlug.

Fouillée wirkte als Professor der Philosophie in Bordeaux und Paris, zog sich später aber aus Rücksichten auf seine Gesundheit nach Mentona zurück.

Seine ersten Schriften beziehen sich auf die Geschichte der griechischen Philosophie. Durch das Studium des Platon arbeitete er sich zu seiner philosophischen Auffassung empor

(„La philosophie de Platon“. 1869). Platon betrachtete die Welt der Ideen und die Welt der Erfahrungen als scharfe Gegensätze, so dafs nur erstere die wahre Wirklichkeit sei. Der moderne Naturalismus behauptet dagegen, die Welt der Erfahrungen, d. h. der in der Erfahrung gegebene Zusammenhang der Natur, sei die einzige Wirklichkeit. Als Fouillée vom Studium des Platon zu den Problemen der Gegenwart zurückkehrte, mufste es seine Aufgabe werden, „Platons Ideen vom Himmel zur Erde zurückzuführen und somit den Idealismus mit dem Materialismus zu versöhnen“. So bezeichnet er selbst sein Bestreben („Le mouvement idéaliste et la reaction contre la science positive“. 1896. S. XXI). Die Möglichkeit dieser Versöhnung begründet er durch die Tatsache, dafs der Gedanke (l'idée) zur Handlung führen kann. Namentlich betont er, dafs der Gedanke der Freiheit imstande ist, ein Streben zu erwecken und Kraft auszulösen, wir mögen in indeterministischem Sinne „frei“ sein oder auch nicht („La liberté et le déterminisme“. 1872). Hier haben wir schon den Grundgedanken in Fouillées Psychologie wie auch in seiner ganzen Weltanschauung. Diesen Grundgedanken drückt er selbst durch das Wort „Denkkraft“, idée-force, aus. Seiner Auffassung zufolge macht dieser Begriff es möglich, unter den verschiedenen philosophischen Richtungen eine Annäherung zustande zu bringen. Zum erstenmal gebrauchte er den Ausdruck in der „Revue philosophique“ 1879. Mit den Gedanken im Bewufstsein sind Bewegungstendenzen im Gehirn unmittelbar verbunden. Wir haben hier eine physiologische und eine psychologische Tatsache zugleich vor uns, so dafs sich hier ein Ideal offenbart, welches sich durch den Determinismus der Natur selber äufsert. Schon vor dem bewufsten Gedanken wirkt dasselbe in der organischen Entwicklungs- und Erweiterungstendenz wie auch in der instinktiven Sympathie. Es regt sich ein Wille in der ganzen Natur, sowohl in äufserer Bewegung als in innerer Empfindung. Das Geistige und das Materielle, das Bewufstsein und das Leben, das Individuelle und das Soziale, die Freiheit und die Solidarität wirken hier als ein einziges Ding („La science sociale contemporaine“. 1880).

In „La psychologie des idées-forces“ (1893), der bedeutendsten seiner Arbeiten, hat Fouillée seinen Grundgedanken von rein psychologischer Seite aus entwickelt. Dieselbe enthält die beste Darstellung der Psychologie des Voluntarismus. Fouillée definiert die Psychologie geradezu als das Studium des Willens. Er sieht klar, dafs unser Wollen kein Gegenstand unmittelbarer Beobachtung ist; statt hieraus aber, wie einige es tun, den Schlufs zu ziehen, dann sei der Wille nichts, zieht er — nach meiner Ansicht[24] mit vollem Rechte — den entgegengesetzten Schlufs, dafs unser Wollen mit uns selbst eins ist. Die Psychologie hat nach Fouillée bisher an Intellektualismus gelitten. Man hat nicht gewahrt, dafs die psychischen Erscheinungen stets Äufserungen eines Dranges oder Triebes (appétition) sind, die von Lust oder Schmerz begleitet sind, je nachdem sie begünstigt oder gehemmt werden. Es ist hier einerlei, ob wir die Erscheinungen von der physiologischen oder der psychologischen Seite betrachten. Wenn wir diese beiden Seiten als Gegensätze aufstellen, müssen wir bedenken, dafs wir an ihnen eigentlich nur zwei Abstraktionen besitzen (deux extraits d'une réalité unique et totale). Jedes Unterscheiden (discernement), sogar das elementarste, setzt schon eine Wahl, ein Vorziehen (préférence, choix pratique rudimentaire) voraus. Das Unterscheiden und das Vorziehen laufen in den einfachsten Fällen auf eins hinaus, z. B. wenn das Tier zwischen dem Lustgefühl beim Fressen und dem Unlustgefühl beim Hungern unterscheidet. Sinnlich wahrgenommen wird nur, was im Kampfe ums Dasein von Wichtigkeit ist, und der Wille (im weitesten Sinne des Wortes) ist es, der die sinnliche Wahrnehmung anspornt und deren mehr differenzierte Formen bedingt. Was von der sinnlichen Wahrnehmung gilt, ist auch für das Wiedererkennen und Erinnern gültig. Wiedererkannt und in Erinnerung behalten wird vor allen Dingen, was praktisches Interesse hat. Schritt für Schritt wächst das Interesse — in Wechselwirkung mit der Erfahrung — über das Augenblickliche und Naheliegende hinaus. Sogar die abstrakten logischen Prinzipien haben sich auf diesem Wege gebildet. Jeder

Gedanke oder jede Idee bezeichnet eine mehr oder weniger bewufste Richtung unseres strebenden und sinnlich wahrnehmenden Lebens. Es äufsert sich hier eine grofse Kontinuität unter allen seelischen Vorgängen. Jeder Bewufstseinszustand läfst sich Gedanke (idée) nennen, insofern er in einem Unterscheiden besteht, Kraft (force), insofern er in einem Vorziehen besteht.

Fouillées Ethik steht in engem Zusammenhang mit seiner Psychologie. Er betont namentlich, dafs ich meiner selbst nicht bewufst werden kann, ohne Bewufstsein von anderen Wesen zu haben: diese fasse ich in Analogie mit mir selbst, und mich selbst in Beziehung zu ihnen auf. Mit dieser Relativität unserer Auffassung ist schon eine Solidarität und eine altruistische Tendenz gegeben. Es ist mir schon rein intellektuell unmöglich, mich selbst zum einzigen Wesen zu machen. Die Begrenzung des intellektuellen Hochmuts bewirkt eine Begrenzung des praktischen Egoismus. Hier haben wir wieder eine Idee, die zugleich Kraft ist, indem sie mit einem unwillkürlichen Streben eins wird, welches — wenn es bewufst wird — als ein Imperativ auftritt. Das Ideal liegt in der Verlängerung der Richtung, in welcher unser Streben sich unwillkürlich bewegt, und gestaltet sich (wegen des Zusammenhangs zwischen Relativität und Solidarität) als die Idee eines Reiches der Freiheit, der Gleichheit und der Gerechtigkeit. — Diese Auffassung der Ethik hat Fouillée bisher noch nicht in einer zusammenhängenden Darstellung ausgeführt, wohl aber an verschiedenen Stellen in seinen Schriften aufgestellt. Sie bildet die Grundlage einer vorzüglichen kritischen Arbeit, die für die Geschichte der modernen Ethik von grofsem Interesse ist („Critique des systèmes de morale contemporains". 1883).

In seiner allgemeinen Weltanschauung legt Fouillée das Gewicht besonders darauf, dafs kein Grund vorliegt, das Dasein nur nach den elementarsten Erscheinungen oder nach den abstraktesten Gesichtspunkten auszulegen. Dessen macht sich der Materialismus schuldig, wenn er die Bewegung alles sein läfst; Bewegung ist nur derjenige Gesichtspunkt auf die

Wirklichkeit, der sich auf die Gesichts- und die Berührungsempfindungen stützt. Der Idealismus macht sich dessen schuldig, wenn er den Gedanken alles sein läfst; der Gedanke ist ebensowohl eine Abstraktion als die Bewegung. Die einzelnen Wissenschaften haben überhaupt eine Neigung, ihre Gesichtspunkte zum einzigen Ausdruck der Wirklichkeit zu machen. Jeder spezielle Gesichtspunkt ist aber einseitig. Eine Weltanschauung mufs die Wirklichkeit als eine Totalität auffassen, in welcher die speziellen Gesichtspunkte jeder für sich ihre Berechtigung und Bedeutung haben. Da nun das psychische Dasein die einzige unmittelbar gegebene, uns bekannte Wirklichkeit ist, wird es berechtigt, das Dasein als Totalität in Analogie mit demselben zu deuten. Seit Kant hat man gar zu oft das Denken so aufgefafst, als trenne es uns von der Wirklichkeit, statt es so aufzufassen, dafs es uns mit der Wirklichkeit vereint und selbst eine Art Wirklichkeit ist. Die Metaphysik ist aber darauf angewiesen, sich auf die einzige unmittelbare Erfahrung, die wir besitzen, zu begründen. Die Erfahrung, dafs man den Schmerz scheut, ist mehr unmittelbar als die, dafs ein Stofs in Bewegung setzt. — Seine metaphysischen Ideen entwickelte Fouillée besonders im „L'avenir de la metaphysique“ (1889).

Alle Metaphysik ist hypothetisch und gründet sich auf Analogie. Sie ist eine höchste Expansion, entsprungen aus dem Bedürfnisse des persönlichen Lebens, sich mit dem universellen Leben in Einheit zu befinden. Dieses universelle Leben wird als ein grofses Ganzes, als eine Gemeinschaft strebender Kräfte aufgefafst. Es sind also nicht nur psychologische, sondern auch soziologische Analogien, die die metaphysischen Ideen begründen. Das Wort „Gott“ — das mehr oder weniger stets eine den menschlichen Verhältnissen entnommene Vorstellung ausdrückt — bezeichnet den innersten Grund und das innerste Trachten der universellen Gesellschaft des Daseins. Weiter als bis zu einem hypothetischen Schema können wir hier aber nicht gelangen. Die letzte Synthese, die unser Denken versucht, vermögen wir uns nicht auf dieselbe positive Weise vorzustellen wie einen speziellen Zusammenhang unter Erscheinungen, von denen

wir eine bestimmte und abgeschlossene Erkenntnis haben. Wir haben nicht nötig, mit den Kantianern neue Dogmen im Namen der Moral einzuführen; ebensowenig sind die abschliefsenden Ideen Objekte der Ironie oder des Spottes wie in Renans Dilettantismus. Eben in dem Bedürfnisse, nach unseren Idealen zu handeln, obgleich deren Sieg ungewifs ist, liegt eine idealistische Voraussetzung verborgen: C'est une spéculation en pensée et en acte sur le sens du monde et de la vie! Die Formulierung dieser Voraussetzung in bestimmten Sätzen bleibt immer hypothetisch. Die metaphysischen Systeme führen stets einen Kampf ums Dasein untereinander. Es kommt darauf an, welches derselben in der herrschenden wissenschaftlichen Atmosphäre am besten gedeiht. Die Möglichkeiten einer metaphysischen Auffassung werden immer mehr beschränkt werden, je mehr die Erkenntnis fortschreitet. Den Sieg wird diejenige Auffassung davontragen, die sowohl der Analyse als der Synthese am vollkommensten ihr Recht widerfahren läfst. Der Schleier der Isis wird aber nie gehoben werden, und der Phantasie und dem religiösen Symbolismus wird stets ein Spielraum offen bleiben. Letzterer Gedankengang zielt nicht nur auf Renan ab, sondern auch auf Albert Lange und auf einen Denker, der Fouillée sonst ziemlich nahesteht, und mit dem wir uns später beschäftigen werden, auf Guyau nämlich.

3. Taine und Fouillée wie auch Wundt und Ardigò sind entschiedene Kontinuitätsphilosophen. Ihr Streben geht darauf aus, möglichst grofsen Zusammenhang der Erfahrung zu finden und die Erfahrung so zu ergänzen, dafs das Prinzip der Kontinuität so weit möglich aufrechterhalten wird. Den Gegensatz derartiger Versuche bilden eine Reihe Bestrebungen, die teils aus empirischen, teils aus ethischen Gründen die Bedeutung der Diskontinuität behaupten. Solche Bestrebungen sind der idealistischen Richtung um den Übergang zum 20. Jahrhundert charakteristisch, während der im Anfange des 19. Jahrhunderts herrschende Idealismus wesentlich eine Kontinuitätsphilosophie war. In der französischen philosophischen Literatur tritt die Diskontinuitätsphilosophie auf besonders interessante und energische Weise hervor. Es

lassen sich drei verschiedene, für die Diskontinuitätsphilosophie maſsgebende Motive unterscheiden. Die Erfahrung bietet Qualitätsverschiedenheiten dar, deren Reduktion weder der Spekulation noch der Entwicklungslehre gelungen war. Comtes Positivismus hatte ausdrücklich die Kluft anerkannt, welche die verschiedenen Naturgebiete voneinander trennt. Für Comte bezeichnete jede neue Wissenschaft eine besondere, irreduktible Gruppe von Erscheinungen. — Hierzu kommt, daſs selbst in jeder einzelnen Gruppe von Erscheinungen der Kausalsatz nur unvollkommene Bestätigung zu finden vermag. Man zieht deshalb Hume wieder hervor und stellt seinen Empirismus gegen die Versuche auf, die Kant und der Evolutionismus machten, denselben zu überwinden. — Endlich verweist man auf das Bewuſstsein der Initiative, des Vermögens, durch sein Denken und Handeln etwas Neues in die Welt zu setzen, und man betont mit Stärke die moralische Bedeutung dieses Vermögens. — Bei den beiden Denkern, die wir als Vertreter der Diskontinuitätsphilosophie vorführen wollen, wirken diese drei Motive auf etwas verschiedene Weise zusammen.

4. Charles Renouvier ist der Nestor der Philosophie der Gegenwart. Er wurde 1818 geboren und ist noch jetzt (1901) als Schriftsteller tätig[25]. Seine wissenschaftliche Bildung erhielt er als Schüler der polytechnischen Schule, und in seiner Jugend war er ein eifriger Saint-Simonist und Republikaner. Er hat sein ganzes Leben als Privatmann verlebt, jedoch durch seine Werke und eine Zeitschrift, die er eine Zeitlang herausgab, nicht geringen Einfluſs geübt. Ein energischer und kenntnisreicher Denker ernsten Charakters tritt uns in seinen Schriften entgegen; jedoch hat er, wie so viele andere französische Philosophen, seine gröſste Stärke als Kritiker. Im Namen der Logik sowohl als der Moral trat er gegen jegliche Art der Kontinuitätslehre auf, diese sei nun auf theologische Mystik, auf metaphysische Spekulation oder auf naturwissenschaftliche Hypothesen begründet. Seine Tätigkeit als Kritiker und Denker begann lange vor dem in vorliegender Schrift behandelten Zeitraum. Meine Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie enthält

hier, wie bereits bemerkt, eine Lücke, was das moderne Frankreich betrifft, eine Lücke, zu deren Ausfüllung ich mich noch jetzt nicht imstande sehe. Ich übergehe hier seine früheren Werke (unter denen das wichtigste die Essais de critique générale, 1854—1869, sind) und verweile nur bei seinen Schriften aus dem letzten Viertel des Jahrhunderts. Um sich über seinen Standpunkt zu orientieren, ist das Studium folgender Werke von Wichtigkeit: „Classification systématique des doctrines philosophiques“ (1885), „La nouvelle Monadologie“ (1901) und „Les dilemmes de la métaphysique“ (1901)[26]; aufserdem sind mehrere Abhandlungen in der von Pillon, dem Freunde und Mitarbeiter Renouviers, herausgegebenen Jahresschrift „L'année philosophique“ von Bedeutung.

Renouvier hat selber eine Darstellung seines Entwicklungsganges gegeben, indem er Nachdruck darauf legt, dafs jedes System — als das Werk eines Menschen, der unter bestimmten inneren und äufseren Verhältnissen lebt und denkt — durch persönliche Faktoren bedingt ist, die auf den erwählten Standpunkt Einflufs erhalten (siehe die Abhandlung „Comment je suis arrivée à cette conclusion“ im zweiten Teile des grofsen Werkes über die Klassifikation der philosophischen Theorien).

In seiner Jugend hatte er, wie schon genannt, eine Periode, während der er ein eifriger Sozialist der Schule Saint-Simons war, und zugleich führten seine mathematischen Studien ihn dazu, sich mit dem Begriffe der Unendlichkeit zu beschäftigen. Auf beiden Wegen geriet er in eine Kontinuitätsphilosophie: als Sozialist betonte er die Solidarität auf Kosten der Individualität und als Denker liefs er alle endlichen Verschiedenheiten durch unendliche Übergänge und ununterbrochen fortgesetzte Prozesse hindurch verschwimmen. In beiden Beziehungen wurden aber Zweifel in ihm rege, die das eifrige Studium Descartes' und Kants nährte. Er sah nun, dafs jeder Versuch, ein System zu konstruieren, das für das Dasein als Totalität gelten soll, in Widersprüchen endet. Namentlich wirkte Kants Lehre von den

Antinomien stark auf ihn, wenn er Kant auch nicht darin recht geben konnte, dafs weder Antithesen noch Thesen sich widerlegen liefsen; nach seiner Meinung hätten die Thesen, die die Endlichkeit der Welt behaupten, recht gegen die Antithesen, die deren Unendlichkeit behaupten. Die Widersprüche, in die sich die Spekulation schliefslich verstricke, verfolgten nicht nur die rein philosophischen Versuche, sondern auch jeden theologischen Versuch, Gottes Unwandelbarkeit mit seiner Schöpfertätigkeit und seine Unendlichkeit und Vorauswissenheit mit der Freiheit des Menschen zu vereinen. Renouviers Denken gründet sich nicht allein auf rein theoretisches Interesse, sondern auch auf das Streben, einer rationalen Reform der religiösen Vorstellungen den Weg zu bahnen. Nach und nach wurde Renouvier zu einer eigentümlichen Form kritischer Philosophie geführt, die man in Frankreich le néocriticisme nennt, und die ich jetzt in ihren Hauptzügen charakterisieren werde.

Die ersten Prinzipien unserer Weltanschauung werden nach Renouvier durch eine Wahl unter den Widersprüchen bestimmt, denen das Denken uns gegenüberstellt. — Es ist also unter Unendlichkeit und Endlichkeit zu wählen. Der Begriff der Unendlichkeit enthält einen Widerspruch, wenn man hierunter mehr und anderes versteht als die Möglichkeit, dafs das Denken stets weiterzuschreiten vermag (z. B. indem es zu meinem Phantasiebilde vom Raume fortwährend neue Teile hinzufügt). Als wirklich gegeben mufs die Welt endlich sein, obschon unsere Erfahrung sie nicht zu umfassen vermag. Kants Thesen haben recht gegen seine Antithesen. Durch diese Wahl schon wird die Kontinuität unterbrochen; denn mit dem Begriffe der Unendlichkeit stürzt auch die Möglichkeit unendlich vieler Übergänge unter den Erscheinungen ein. Hieraus folgt wieder, dafs der Kausalsatz nur beschränkte Gültigkeit besitzen kann. Renouvier schliefst sich hier Hume an und behauptet wie letzterer die Unbeweislichkeit des Kausalsatzes. Es können neue Anfänge eintreten, Ursachen, die keine Wirkungen sind. Dies wird für die Moral von Bedeutung, indem hier-

durch die Freiheit des Willens ermöglicht wird. Die Philosophie kann deshalb keine Konstruktion werden; sie kann uns nur lehren, was vor und was nach den reinen Anfängen geschieht und wie die Freiheit auf rechte Weise zu gebrauchen ist. Die Freiheit selbst ist eine erste Wahrheit in der Welt der Erkenntnis; sie ist eine Voraussetzung, deren sich eigentlich sogar der Determinist benutzt, wenn er so wählt, dafs er die Notwendigkeit zum ersten Prinzip macht, — nur dafs er sich dadurch in einen Widerspruch verstrickt, den der Freiheitsphilosoph vermeidet[27]. — Renouvier huldigt mithin einer entschieden voluntaristischen (oder „arbiträren") Erkenntnistheorie, — nicht nur, weil er die Wahl der Prinzipien freistellt, sondern auch, weil das erwählte das Prinzip der Freiheit, der Diskontinuität ist. Die Widersprüche und Schwierigkeiten, die Renouvier in der Geschichte des Denkens antrifft oder vorfindet, bewegen ihn nicht, mit dem Denken aufzuhören, auch nicht, mit den Gedanken zu spielen, sondern mittels eines Willensaktes an der Ansicht festzuhalten, die ihm sowohl logisch als ethisch die rechte dünkt. Er ist der entschiedene Antipode Renans. Seinen Kampf gegen die Kontinuität führt Renouvier nicht nur mit Bezug auf die Entwicklung des Individuums, sondern auch mit Bezug auf die Entwicklung der Gattung. Es gibt, so behauptet er, kein allumfassendes geschichtliches Gesetz, sondern viele Gesetze, deren jedes für seine Phase der Geschichte gültig ist, indem jede einzelne Phase durch einen neuen Anfang eingeleitet wird, durch einen Freiheitsakt, der anders hätte ausfallen können, als er tatsächlich ausfiel. In dem Auftreten grofser Menschen sieht Renouvier solche neuen Anfänge, und er bestreitet die Auffassung, die das Entstehen solcher Persönlichkeiten als das Produkt der langsamen Entwicklung langer Zeiten betrachtet, denn hierdurch werde ihr schöpferisches Vermögen nicht zu verstehen sein. Er erblickt eine grofse Gefahr in der geschichtlichen Betrachtungsweise, die alles tatsächlich Geschehende als das einzig Mögliche betrachte; dann werde man alles für berechtigt halten müssen. Er bekämpft die Romantik, die vorzüglich diese geschichtliche Auffassung eingeführt habe,

welche ohne Rücksicht auf die an jedem Punkte vorhandenen Möglichkeiten einer ganz anderen Entwicklungsrichtung alles Vergangene rehabilitiere. In seiner Schrift „Uchronie“ (L'Utopie dans l'histoire, 1901) suchte er zu zeigen, dafs die antike Kultur keineswegs zugrunde zu gehen brauchte, um von Aberglauben und Barbarei abgelöst zu werden, und er schilderte eine Reformation des römischen Reiches und der antiken Religion, die innerhalb der Grenzen der Möglichkeiten läge und uns das Mittelalter erspart haben würde. Durch diese „Geschichte der europäischen Zivilisation, wie sie nicht war, wie sie aber hätte sein können“ will Renouvier das Bewufstsein der Freiheit und die Verantwortlichkeit kräftigen und den reaktionären Tendenzen entgegenarbeiten, die sich auf einen Kultus der Geschichte stützen.

Durch seine Kritik des Unendlichkeitsbegriffes und des Kontinuitätsprinzipes wurde Renouvier der Bedeutung des Beziehungsgesetzes oder des Relativitätsprinzipes gewahr. Der Begriff der Beziehung (Relation) wurde ihm jetzt die Grundlage unserer Erkenntnis, der Grundbegriff, der in allen Kategorien, mit welchen die Erkenntnis arbeitet, zutage tritt. Hier stimmt er William Hamilton bei, der dies zuerst nachgewiesen hatte. Jede Erkenntnis wird dadurch erlangt dafs man die Beziehungen, in welchen die Dinge stehen, ermittelt, und jeder Gegenstand, den wir kennen, erscheint uns deshalb auch als ein System von Beziehungen. Das Realitivitätsprinzip ist eine Methode (la méthode des rélations), die eben aus dem Wesen unseres Bewufstseins entspringt. Das Bewufstsein selbst ist eine Beziehung, unterscheidet sich aber dadurch von allen anderen Beziehungen, dafs es eine Beziehung zwischen meinem Ich als Subjekt und meinem Ich als Objekt ist (rélation de soi à soi), mithin eine Beziehung zwischen identischen Gliedern. Hierdurch wird es die Grundlage aller anderen Beziehungen, die erst durch das Zurückführen auf diese Grundbeziehung deutlich werden. Aus dem Beziehungsgesetze folgt, dafs alle Erkenntnis nur Erscheinungen betrifft, indem alles, was wir erkennen sollen, sich dem Bewufstsein darstellen und durch dessen Gesetze bestimmt werden mufs. Wir kennen die Dinge nur

als Gegenstände des Vorstellens. Will man über die Erscheinungen hinaus, so kann das nur mittels religiöser Postulate geschehen. Auch die Postulate können aber nicht des Beziehungsgesetzes überhoben werden; Gott kann ebensowenig unendlich sein wie die Welt. Auf dem Wege des Postulats gelangen wir aber doch über die Welt der Erfahrung hinaus. — In seinen jüngeren Jahren war Renouvier geneigt, seinen Republikanismus auf die Theologie zu übertragen, da er meinte, der Pluralismus (in religiöser Form der Polytheismus) sei eine Konsequenz des Relativismus. Später fand er doch so vielen Zusammenhang in der Welt, dafs der Monotheismus ihm als notwendig erschien, wiewohl er Gott nicht für ein unendliches Wesen halten konnte. Es folge gerade aus dem Beziehungsgesetze — meinte er jetzt —, dafs man mit einer ersten Ursache, also mit einer Schöpfung, enden müsse, als dem Punkte, wo das Denken stocke (le point d'arrêt de la pensée). Sonst gerieten wir in einen unendlichen Prozefs hinein, der uns keine Lösung der Rätsel gebe. Renouvier meint, dafs viele Denker die fortwährende Verschiebung der Probleme (le reculement indéfini des problèmes) mit deren wirklicher Lösung verwechseln. Wenn man aber auf diese Weise in einer Vorstellung von einer Ursache der Welt ende, die selber endlich sei, so werde — da nur der definitive Schlufspunkt des Denkens erreicht sei — alles Grübeln über den Ursprung dieser Ursache der Welt resultatlos. Hier beginne die absolute Unwissenheit.

Die letzte Wahl, welche die Resultate unserer Erkenntnis bestimmt, findet unter den Begriffen „Ding" und „Person" statt, unter einer Weltanschauung, die das Persönliche und Subjektive dem Unpersönlichen und Objektiven unterordnet, und einer Weltanschauung, die alles in Analogie mit dem Persönlichen auffafst. Es hat dem menschlichen Denken lange und grofse Arbeit gekostet, bis es zu einer objektiven Betrachtung statt der chaotischen Personifikationen der Mythologien, gelangte. Es galt, den Gedanken des gesetzmäfsigen, objektiven Zusammenhangs durchzuführen, der die Voraussetzung und den Gegenstand der Arbeit der persönlichen Wesen bildet. Der Begriff des Objekts (des Dinges, der

Natur, der Substanz, der „Idee“) erhält dann aber leicht so überwältigende Macht über das Denken, dafs dieses vergifst, wie das, was wirklich ist, nur als sein Gegenstand als Erscheinung gegeben ist, und nicht einsieht, dafs man nur zu einer verständlichen Weltauffassung kommt, wenn wir unsere unmittelbaren Erfahrungen bei der Deutung des objektiven Zusammenhangs zugrunde legen. Auf diesen beiden Wegen, dem erkenntnistheoretischen Nachweise der logischen Priorität des Subjektes und der auf Analogie gestützten metaphysischen Deutung der Natur, gelangt Renouvier zu einer Monadenlehre, die er zuerst in seinem Werke „La nouvelle Monadologie“ (1901)[28] darstellt. Es ist seine Überzeugung, dafs, nachdem das wissenschaftliche Verständnis des Zusammenhangs der Natur durch strenge und methodische Wissenschaft gesichert sei, die Zeit für eine neue Anwendung des Persönlichkeitsbegriffes in der Weltanschauung gekommen sei, welche Anwendung jetzt mit gröfserer Kritik und klarerem Bewufstsein geschehen könne als in den mythologischen Phantasien und den theologischen Spekulationen. Er stützt sich hier besonders auf den Begriff des Willens. Während er mit Hume darin einig ist, dafs die objektive Gültigkeit des Kausalverhältnisses sich nicht darlegen läfst, so dafs wir uns damit begnügen müssen, an möglichst vielen Punkten der Natur eine unwandelbare Reihenfolge nachzuweisen, trennt er sich von Hume durch die Behauptung, der Kausalbegriff stehe in unzertrennlichem Zusammenhang mit der Natur unseres Bewufstseins als eine der Kategorien, mit denen dasselbe seinem Wesen gemäfs arbeiten müsse. Noch mehr trennt er sich von Hume durch die Lehre, der Kausalbegriff habe zu guter Letzt seine Grundlage in unserem Bewufstsein von unserem Wollen. Keine Beziehung zwischen Ursache und Wirkung sei uns verständlich (pénétrable), wenn sie sich nicht als etwas unserer Willenstätigkeit Analoges deuten lasse. Der Begriff des Willens mache uns den Begriff der Kraft verständlich, lasse sich selbst aber nicht durch Zurückführung auf ein noch Primitiveres definieren. Bei diesem Begriffe müsse das Denken Halt machen — kraft des Beziehungsgesetzes.

Unter diesen Voraussetzungen fällt es Renouvier leicht, sich zu denken, wie das Seelenleben entsteht und sich in der Welt entwickelt. Die Keime des Seelenlebens müssen — der Monadologie gemäfs — von Anfang an vorhanden gewesen sein, so dafs es zu ihrer Entfaltung nur günstiger Bedingungen bedurfte. Um die Entstehung des Bösen zu erklären, glaubt er an eine sehr früh aufgetretene Disharmonie, an eine Art Sündenfall in der Welt der Monaden, welche die Gottheit, die selbst begrenzt ist und sich begrenzt hat, nicht zu verhindern vermochte. In seinen theologischen Vorstellungen legt er Nachdruck auf die Notwendigkeit, die Gottheit in Analogie mit dem Menschen, darum als endlich und begrenzt zu denken. Nur dann könne man an einer ethischen Weltanschauung festhalten, während die Unendlichkeitslehre alle Gegensätze, auch die ethischen, verwische.

Während mehrere Denker (Bruno, Böhme, Spinoza) bei der Erweiterung der Weltanschauung, zu der die Kopernikanische Lehre den Anstofs gab, ihre Zuflucht zu der Idee der Unendlichkeit nahmen und dieselbe mit Begeisterung umfafsten, schärft Renouvier ein, dafs man, wenn man an der unbedingten Bedeutung der ethischen Ideen festhalten wolle, den Menschen zum Zentrum der Welt machen müsse, wie Aristoteles und die Bibel getan hätten: L'anthropocentrisme est le point de vue moral de l'univers. Die äufsere Welt ist uns an Gröfse und physischer Kraft weit überlegen. Unsere Erde könnte aber doch vielleicht vor der übrigen Welt voraus etwas in geistiger Beziehung weit Bedeutenderes besitzen, und wenn es auf geistige Gewalt ankomme, würden wir es eher sein, die mit unserer Überlegenheit (supériorité d'agents intelligents) das Universum zu zerschmettern vermöchten, als umgekehrt. Die Vollkommenheit besteht immer in Begrenzung, und es ist deshalb immer Phantasterei, die von der wahren Gröfse hinwegführt, wenn man sich in die Unbegrenztheit der materiellen Welt verliert. — Dieses Hindeuten auf eine bekannte Äufserung von Pascal ist für Renouviers Standpunkt charakteristisch und erscheint bei ihm unleugbar mit gröfserer Konsequenz

als der entsprechende Satz bei Pascal. Überhaupt ist es Renouvier charakteristisch, dafs er selbst da, wo er mehr als Mytholog oder Theolog denn als Philosoph auftritt, seine Anschauungen mit scharfer Logik ausformt und sich auf keinen Vergleich einläfst. Zugleich ist er darüber im reinen, dafs er sich auf dem Gebiete der kühnen Mutmafsungen und Hypothesen bewegt. „Ich dogmatisiere nicht," sagt er, „suche dagegen zu begreifen. Was ich wirklich mit meinen kühnen Vermutungen bezwecke, ist die Beleuchtung der erhabenen Möglichkeiten . . . Wo es darauf ankommt, Wahrheiten nachzuforschen, die über die Erfahrung hinaus liegen, ja, die erst die Erfahrung selbst erklären sollen, ist die Hypothese, ohne andere Kontrolle als die der Logik und der Moral, der einzige Ausweg des Philosophen. Bleibt er in Übereinstimmung mit den Gesetzen der reinen Vernunft, so hat er das Recht, die Wahrscheinlichkeit derjenigen Sätze vom Ursprunge und von der Natur unserer Welt zu behaupten, die mit dem Gesetze seines Verstandes und mit seinem Gefühl am Leben übereinstimmen." —

Nur eine einzelne, allerdings aber sehr eingreifende kritische Bemerkung habe ich zu machen, bevor ich den Patriarchen der gegenwärtigen Philosophie verlasse. Er stützt die Annahme einer ersten Ursache, mithin seine ganze eigentümliche Religionsphilosophie, auf das Beziehungsgesetz (loi de la relativité). Dieses Gesetz verlangt nach seiner Meinung, dafs wir dem fortwährenden Zurückschreiten von Wirkung auf Ursache eine Grenze abstecken. Das Glied, an dem wir Halt machen, wird dann aber eine Grenze des Beziehungsgesetzes bezeichnen müssen. Dasselbe soll zwar mit dem aus ihm Abgeleiteten in Beziehung stehen, soll aber anderseits nicht aus einem anderen abgeleitet sein, was doch mit allen früheren Gliedern der Reihe der Fall ist. Das Beziehungsgesetz wird also aufgehoben, wenn wir bis zum ersten Gliede zurückgeschritten sind. Dies enthält einen entschiedenen Selbstwiderspruch, wenn man wie Renouvier das Beziehungsgesetz als ein für unser Denken notwendiges, eben in der Natur unseres Bewufstseins tiefbegründetes Gesetz auffafst. Das Beziehungsgesetz erfordert, dafs wir an

jedem Punkte Glied an Glied reihen, und wo wir damit aufhören, da hört auch unser Verständnis auf. Das Beziehungsgesetz führt insofern doch zu einer Unendlichkeitslehre, indem uns an keinem beliebigen Punkte die Ansicht gestattet sein kann, wir hätten einen absoluten Ausgangspunkt erreicht. Renouvier hat recht, wenn er sagt, das Hinweisen auf einen unendlichen Prozefs liefere keine Erklärung. Die Sache ist aber die, dafs wir einer Reihe gegenüber, die sich kraft ihres Gesetzes fortwährend fortsetzen läfst, kein anderes Verständnis erzielen können als eben das im Gesetze selber liegende[29]. Hier findet sich bei Renouvier eine mystische Tendenz, die über seinen Kritizismus die Oberhand gewinnt. Statt sich in den inneren Zusammenhang der Erscheinungen zu vertiefen, will er sich mit einem ersten Anfang beruhigen und gibt uns dann nur die Wahl, ob wir als diesen ersten Anfang ein „Ding" oder eine „Person" annehmen wollen. Eben dem Beziehungsgesetze gemäfs mufs die kritische Philosophie dieses Dilemma von sich weisen. Die Kontinuitätsphilosophie wird, gerade wenn das Bedürfnis des Verständnisses betont wird, stets einen Vorzug vor der Diskontinuitätsphilosophie voraus behalten.

5. Während Renouvier mit scharf zugespitzten Postulaten arbeitet und mit Energie die grofsen Unterbrechungen der Kontinuität verkündet, sucht Emile Boutroux (geb. 1845, Professor an der Sorbonne) eher eine rein theoretische Begründung der Diskontinuitätsphilosophie und richtet seine Aufmerksamkeit namentlich auf die kleinen Differenzen. In Boutroux' Philosophieren spürt man die Fortsetzung einer Richtung, die während einer früheren Periode der französischen Philosophie von Maine de Biran vertreten wurde (wie im zweiten Bande meiner Geschichte der neueren Philosophie besprochen).

In zwei bedeutenden Abhandlungen („De la contingence des lois de la nature", 1875, und „De l'idée de la loi naturelle dans la science et dans la philosophie contemporaine", 1895) erörtert Boutroux den Kausalsatz in den verschiedenen Formen, in denen die verschiedenen Wissenschaften denselben anzuwenden ver-

mögen. Es ist sein Hauptzweck, darzulegen, wie weit wir noch von dessen Durchführung entfernt sind, wenn er in der strengen Form aufgefafst wird, in der die mechanische Naturauffassung ihn anwendet. Besonders beim Übergange aus einem empirischen Gebiete in ein anderes stehen wir Diskontinuitätsverhältnissen gegenüber, z. B. bei dem Übergang aus Logik und Mathematik in Mechanik, aus Mechanik in Physik, und so weiter durch Chemie, Physiologie, Psychologie, Soziologie hindurch. Die Grundgesetze der mehr konkreten Wissenschaften lassen sich nicht auf die Grundgesetze der mehr abstrakten Wissenschaften zurückführen; jedes neue empirische Gebiet erfordert neue, spezielle Prinzipien, die nicht in den Prinzipien des vorhergehenden Gebietes enthalten sind. Boutroux befindet sich hier in sonderbarer Übereinstimmung mit Comte, der bereits die Diskontinuität der Prinzipien beim Übergang aus einer Wissenschaft in eine andere stark betonte und entschieden vor dem Versuche warnte, die Prinzipien einer mehr konkreten Wissenschaft aus denen einer mehr abstrakten Wissenschaft herzuleiten. Boutroux selbst wurde darauf aufmerksam, wie er hier in gewissem Sinne mit dem Begründer des Positivismus übereinstimmt. In einer geistreichen Charakteristik Comtes, die zur Einleitung einer Diskussion in der französischen philosophischen Gesellschaft diente, hob er überdies diejenigen Elemente der Comteschen Philosophie besonders hervor, die über den streng empirischen Standpunkt hinaus deuten, den Comte zu behaupten bemüht war (Bulletin de la société française de philosophie. Séance du 27. novembre 1902).

Eigentümlich ist nach Boutroux den konkreten Wissenschaften, dafs sie sich auf Totalitäten beziehen, die man sich als aus Elementen bestehend denkt, ohne dafs sich jedoch zwischen einer solchen Totalität und den Elementen, die als ihre Bestandteile gedacht werden, ein Äquivalenzverhältnis nachweisen liefse. Es gibt z. B. kein Äquivalenzverhältnis zwischen einem Menschen als Totalität und den Elementen, die sich in seinem Organismus nachweisen lassen. Deshalb sind wir hier stets auf die Erfahrung angewiesen;

nur diese kann uns darüber belehren, welche Totalitäten durch Wechselwirkung der Elemente entstehen. Es tritt also klar hervor, dafs der Kausalsatz ein abstraktes Gesetz ist, welches die gesamte konkrete Wirklichkeit nicht erschöpft. Während der faktischen Entwicklung treten nicht voraussehbare und insofern zufällige Änderungen ein (variations contingentes). Die Geschichte der Dinge enthält für uns den Schlüssel ihres Wesens, läfst sich aber nicht aus ihrer Natur herleiten. Der dynamische Gesichtspunkt erhält, je mehr wir von den abstrakten zu den konkreten Wissenschaften schreiten, das Übergewicht über den statischen, und die Qualitäten herrschen statt der Quantitäten. Die Naturgesetze geben nur die konstanten Beziehungen an, unter denen die Änderungen stattfinden, die Gewohnheiten sozusagen, welche die Dinge an den Tag legen. Die Änderung ist das Prinzip, die Permanenz nur ein Resultat. Das Konstante der Natur, die sogenannten Naturgesetze, ist das Strombett, in welchem der Strom der Ereignisse fliefst, das der Strom aber selbst vertieft hat, wiewohl sein Lauf jetzt durch dieses Bett bestimmt wird. Träten in den Dingen selber tiefergehende Variationen ein, so würde dieses Strombett seine Form und Richtung ändern können; sogar die objektiven, logischen Beziehungen würden dann Änderungen erleiden.

Wenn die Änderungen, durch welche die Entwicklung aus den elementaren in die höheren Daseinsformen geschieht, sich nicht in ein Äquivalenzverhältnis zu den vorhergehenden Zuständen bringen lassen, so herrscht insoweit der Zufall. Dieser kann aber als das äufsere, empirische Anzeichen der Freiheit gedeutet werden. Die Freiheit selbst läfst sich nicht unmittelbar erfahren, sie äufsert sich aber im menschlichen Handeln jedesmal, wenn eine Gewohnheit überwunden wird. Auf dem psychologischen Gebiete beziehen die Gesetze sich nur auf das, was die Seele der Gewohnheit zu verrichten überläfst. Die Gewohnheit hat hier wie überall in der Natur die Bedeutung, dafs durch Mechanisierung der notwendigsten Funktionen für neue Arbeit Kraft freigemacht werden kann.

Boutroux betrachtet also die freie Entwicklung durch Neubildungen als das eigentlich Arbeitende und Wirkende des Daseins, als das eigentliche Dasein. Die konstanten Formen und Gesetze sind nur sogenannte Resultate. Hätte er beim Verfassen seiner geistreichen Abhandlungen Hugo de Vries' „Mutationstheorie" gekannt, so hätte er diese für seine Anschauung verwerten können, indem die genannte Theorie sprungweises Variieren und Auftauchen neuer Typen annimmt. Augenscheinlich sympathisiert er mit Lamarcks Theorie, die ja an ein inneres Trachten und Streben der lebenden Wesen glaubt, welches sie bewege, sich den Verhältnissen anzubequemen und hierdurch feste Formen zu entwickeln.

In seiner Schrift über den Begriff des Naturgesetzes in der modernen Wissenschaft betont Boutroux aber doch auch einen anderen Gesichtspunkt für das Konstante der Natur. Erkenntnistheoretisch betrachtet ist das, was wir die Gesetze der Natur nennen, der Inbegriff der Methoden, die wir ermittelt haben, um die Dinge dem Verstande zugänglich zu machen (assimiler les choses à notre intelligence) und zur Erreichung unserer Zwecke zu benutzen. Was auf diese Weise von dem Begriffe des Naturgesetzes gilt, das gilt auch von allen Begriffen, die wir bilden, um die Dinge zu verstehen, speziell von den Distinktionen, die wir unternehmen, um klarer sehen zu können. Wenn wir daher so scharf zwischen Denken und Bewegung unterscheiden und vielleicht glauben, diese beiden Gebiete seien durch einen Abgrund getrennt, so haben wir kein Recht, dieser Distinktion absolute Bedeutung beizulegen. Unsere Begriffe und Begriffsunterschiede drücken vielmehr die Art aus, wie wir die Dinge betrachten, als die Art, wie die Dinge selbst sind. — Durch diese Bemerkungen nähert Boutroux sich der ökonomischen Erkenntnistheorie, die wir im folgenden Abschnitte antreffen werden. Hätte er die hier angedeutete erkenntnistheoretische Betrachtungsweise durchgeführt, so wäre er vielleicht zu der Überzeugung gelangt, dafs der „Zufall", den er als Ausdruck der „Freiheit" deutet, eigentlich nur eine negative Grenze des Forschens bezeichnet, die vielleicht

nicht definitiv ist, die aber neue Aufgaben stellt. Die Diskontinuitätsphilosophie wird dogmatisch, wenn sie die Verschiedenheiten oder Sprünge, vor denen wir vorläufig Halt machen, als absolut betrachtet. Es mufs fortdauernd als ein Problem dastehen, wie denn die neuen Variationen entstanden sind. Dafs sie unserer Wahrnehmung als plötzlich eintretend erscheinen, haben sie mit vielen Ereignissen gemein, — sieht man näher nach, vielleicht sogar mit allen Ereignissen der Welt.

Zweite Gruppe.

Erkenntnistheoretisch-biologische Richtung.

Erkenntnistheoretische Erwägungen waren der Gruppe von Denkern, mit der wir uns im vorhergehenden beschäftigten, keineswegs fremd. Es handelte sich bei ihnen schliefslich doch um die Frage, inwiefern irgendeiner der speziellen Gesichtspunkte, welche die einzelnen Wissenschaften je auf ihrem Gebiete anwenden, geeignet ist, das Prinzip einer zusammenhängenden und vorläufig abschliefsenden Weltanschauung abzugeben. Die Schwierigkeiten, welche die Beantwortung dieser Frage antrifft, mufsten aber ganz natürlich das Bedürfnis erregen, die wissenschaftlichen Gesichtspunkte und Prinzipien, deren Ursprung und die Bedingungen ihrer Gültigkeit von neuem zu untersuchen. Der Charakter des Beitrags, den die Naturwissenschaft zu einer allgemeinen Weltanschauung leisten kann, wurde — nicht zum wenigsten im Kreise der Naturforscher selbst — zu erneuerter Erörterung aufgenommen. Die von Galilei und Descartes begründete sogenannte mechanische Naturauffassung, die alles auf Druck, Stofs und Anziehung zurückführte, war man als eine höchste Wahrheit, als mehr denn eine Hypothese zu betrachten geneigt gewesen. Es zeigten sich nun neue Erscheinungen (namentlich auf dem Gebiete der elektromagnetischen Lichttheorie), deren Erklärung nach der mechanischen Naturauffassung mit Schwierigkeiten verbunden war, und aufserdem wurde auch eingeschärft, dafs man eine Theorie, weil sie von der Erfahrung bestätigt wird, darum doch nicht als absolut richtig betrachten darf, solange die Möglichkeit

einer anderen Theorie, deren Konsequenzen sich ebenfalls durch die Erfahrung bestätigen lassen, nicht ausgeschlossen ist.

In derselben Richtung wirkt das Gewicht, das man der Entwicklung, der fortwährenden Erweiterung der Grenzen der Erfahrung und einer möglichen Änderung der inneren Struktur unseres Geistes beilegt. Das Dynamische bekommt hierdurch die Oberhand über das Statische, und unsere Erkenntnislehre wird nur für eine gewisse Entwicklungsstufe Gültigkeit besitzen können.

Wenn endlich das Willenselement so stark betont wird, besonders eben bei der Aufstellung der Prinzipien, so liegt es nahe, die Frage zu erörtern, welches Ziel wir uns in unserer Erkenntnis eigentlich aufstellen, und über welche Mittel wir verfügen, um uns demselben zu nähern. —

Auf diesen verschiedenen Wegen werden wir zu derjenigen Gruppe von Denkern geführt, die wir als die erkenntnistheoretisch-biologische bezeichneten. Zu dieser Gruppe zähle ich erstens einige berühmte Naturforscher, die teils durch ihre speziellen Forschungen, teils durch das Studium der Geschichte ihrer Wissenschaft zum Nachdenken über die Voraussetzungen der Erkenntnis bewogen wurden, und ferner einen Philosophen, der eine mehr durchgeführte Untersuchung über das Entstehen und Verschwinden der Probleme während des Laufes des Lebens und der Entwicklung angestellt hat.

I. Philosophierende Naturforscher.

1. Der ausgezeichnete Physiker James Clerk Maxwell (geb. 1831 in Edinburgh, gest. 1879 als Professor der Physik zu Cambridge), besonders berühmt, weil er die elektromagnetische Lichttheorie in mathematischer Form entwickelte, hat für die Geschichte der Philosophie wegen des Interesses Bedeutung, das er dafür hegte, sich die ersten Prinzipien seiner Wissenschaft klar auseinanderzusetzen. William Hamilton, dessen Vorlesungen er als Edinburgher Student hörte, gab den Anstofs zu seinem philosophischen Interesse; er erhielt hier (nach den Äufse-

rungen seiner Biographen) einen Impuls, der seine Wirkung nie wieder verlor. Hamilton fühlte sich seinerseits ebenfalls von dem jungen scharfsinnigen und wifsbegierigen Studenten stark angezogen. Maxwells Auffassung von dem Wesen und der Bedeutung des Denkens erinnert auch später noch, als er dieselbe auf sein eigenes, tiefeindringendes Forschen begründen konnte, an entscheidenden Punkten an Hamiltons Philosophie. — Diejenigen Arbeiten von Maxwell, die besonders in Betracht kommen, finden sich im zweiten Bande seiner Scientific Papers, welche nach seinem Tode gesammelt und herausgegeben wurden.

Man hat behauptet, sagt Maxwell, dafs metaphysische Spekulation nur der Vergangenheit angehöre und dafs die Physik dieselbe vertilgt habe. Es ist indes keine Gefahr vorhanden, dafs die Erörterung der Grundbegriffe des Daseins in der Gegenwart abgeschlossen werden sollte. Übung des spekulativen Vermögens wird für jeden frischen Geist ebenso anziehend bleiben wie zu Thales' Zeiten! — Es kommt aber darauf an, Gedanken zu entwickeln, mit denen wir arbeiten können. Die Fortschritte der exakten Wissenschaften beruhen auf der Entdeckung und Entwicklung zweckmäfsiger (appropriate) und genauer Vorstellungen, mittels deren wir eine geistige Wiederdarstellung (representation) der Tatsachen zu geben imstande sind, — eine Wiederdarstellung, die einerseits hinlänglich allgemein ist, um jeden einzelnen Fall repräsentieren (stand for) zu können, anderseits aber hinlänglich genau, um die Grundlage mathematischer Schlüsse zu bilden. Diesen Weg hat man von Euklid an bis Faraday eingeschlagen.

Fragt man, wie es uns von Anfang an einfällt, ein Prinzip auf einem bestimmten Gebiete aufzustellen und anzuwenden, so verweist Maxwell auf die Wichtigkeit der Analogie für die Wissenschaft. Unter physischer Analogie versteht man die partielle Ähnlichkeit der Gesetze zweier Erfahrungsgebiete, die es ermöglicht, ein Gebiet mittels eines anderen zu beleuchten. So gründet sich alle Anwendung der Mathematik in der Wissenschaft auf Analogie der Gesetze der physischen Gröfsen mit den Gesetzen der

Zahlen, und die Bemühungen der exakten Wissenschaften gehen darauf aus, die Probleme der Natur auf Bestimmung von Gröfsen durch Zahlenoperationen zurückzuführen[30]. Ähnlicher Beschaffenheit ist eigentlich die ganze sogenannte mechanische Naturauffassung. Diese stützt sich auf eine Analogie der Gesetze für die qualitativen Änderungen in der Natur mit den Gesetzen der Bewegung. Hierdurch wird es möglich, die Änderungen der Körper so zu beschreiben, als bestünden sie nur in Bewegungen der kleinsten Teile. Eine Beschreibung einer Erscheinung, die es ermöglicht, letztere als Beispiel eines Prinzips zu betrachten, welches sich auch auf andere Erscheinungen anwenden läfst, ist eine Erklärung, und die Erfahrung zeigt, dafs jede solche Erklärung von einer eigentümlichen geistigen Befriedigung begleitet wird. Wenn nur die Analogie Gültigkeit hat, braucht man sich von der Natur jener kleinsten Teile keine bestimmten Vorstellungen zu machen; man hat nicht einmal nötig, ihnen Ausdehnung, Form, Härte oder Weichheit beizulegen. Was man von den letzten Teilen der Materie voraussetzen mufs, ist nur die Konstanz und Gesetzmäfsigkeit ihrer Bewegungen. Es sind die Konstanz und die Kontinuität der Bewegung, die dem Begriffe der Materie zugrunde liegen.

An letzterem Punkte stimmt Maxwell Gedanken bei, die früher von Faraday und W. Thomson (Lord Kelvin)[31] zur Geltung gebracht worden waren. Nur mittels der Bewegung behauptet er, versteht man die Ruhe und das Gleichgewicht; deshalb mufs die Kinematik (die Lehre von der Bewegung, von der Beschaffenheit des sich Bewegenden abgesehen) der Statik (der Lehre von den Verhältnissen des Gleichgewichts) vorausgehen. Die Kinematik unterscheidet sich von der Geometrie nur dadurch, dafs die Zeit ausdrücklich als mefsbare Quantität eingeführt wird. Doch ist die Geometrie in ihrer Beziehung zur Bewegungslehre eigentlich abgeleitet oder ist ein Teil der letzteren; denn die Geometrie behandelt eigentlich den Prozefs, mittels dessen im Raume Figuren erzeugt werden. Eine Linie ist nicht von Anfang an ein Strich auf der Tafel, der ebensogut BA als AB heifsen kann, sondern sie ist die Bahn einer

Bewegung von A nach B. Die Vorstellung der Bewegung liegt der Vorstellung der Form zugrunde. Dafs dem so ist, ergibt auch die psychologische Lehre von der Aufmerksamkeit: diese ist zu jeder Zeit auf eine einzelne, ungeteilte Vorstellung begrenzt, bewegt sich aber vorwärts durch eine kontinuierliche Reihe von Vorstellungen hindurch. Gewöhnlich hält man gar zu sehr an den fertigen Zeichen und Figuren fest und übersieht den genetischen Prozefs des sinnlichen Wahrnehmens und des Denkens.

Die Prinzipien der Erkenntnis entspringen also aus Analogie und werden früher auf Änderung als auf Ruhe angewandt. Ein dritter Punkt wurde bereits angedeutet: die Wahrheit der Prinzipien besteht in deren Gültigkeit, ihre Gültigkeit aber wieder in ihrer Anwendbarkeit, ihrer Fähigkeit, die Forschung in Bewegung zu setzen. Die Bedeutung eines Prinzips besteht darin, dafs es zur Aufstellung durchaus bestimmter Fragen bewegt. So besteht die Bedeutung des Energiesatzes darin, dafs alle physischen Erscheinungen sich als Beispiele von Energieumsatz betrachten lassen, so dafs man bei jeder neuen Erscheinung fragen kann: welcher Energieumsatz geht hier vor? Woher und wohin? Welchen Bedingungen ist der Umsatz unterworfen? So hat die Annahme der Fernwirkung, sollte sie auch — wie Maxwell selbst glaubt — unrichtig sein, die grofse wissenschaftliche Bedeutung gehabt, dafs man, um die Frage zu beantworten, wie Körper von ferne aufeinanderwirken können, mit Eifer die Eigenschaften des zwischenliegenden Mediums untersuchte. — Man mufs hier an William Hamiltons Satz denken, dafs eine lebendige Unwahrheit besser ist als eine tote Wahrheit. — Maxwell wendet diese Ansicht sogar auf die Atomlehre, die Voraussetzung der mechanischen Naturauffassung an. Nachdem er nachgewiesen hat, dafs keine der Ursachen, die wir natürliche nennen, die Existenz der Atome, speziell deren Gleichartigkeit zu erklären imstande ist, äufsert er: „Verhält es sich denn so, dafs unsere wissenschaftlichen Spekulationen schon jetzt bis unter das sichtbare Auftreten der Dinge, wo Entstehen und Vergehen walten, gelangt sind und am Ein-

gange zu der Welt der Ordnung und Vollkommenheit stehen, die am heutigen Tage so ist, wie sie erschaffen wurde, vollkommen an Zahl, Mafs und Gewicht? Wir irren vielleicht. Noch hat niemand ein Atom erblickt oder befühlt, und unsere Atomhypothese wird vielleicht durch eine neue Theorie von der Konstitution der Materie verdrängt werden. Jedoch ist die Vorstellung von ungezählten einzelnen Dingen, die gleichartig und unveränderlich sind, nicht im menschlichen Bewufstsein entstanden, ohne Frucht zu tragen." Also: selbst wenn die Atomlehre nicht „richtig" ist, kann sie darum doch sehr wohl eine lange Zeit hindurch nützlich gewesen sein. Auf analoge Weise äufsert sich Maxwell über den Schlufs: da fortwährend ein Zerstreuen physischer Energie stattfinde, müsse es einen anfänglichen Zustand gegeben haben, der nicht auf natürliche Weise entstanden sein könne. Es ist nicht gesagt, bemerkt er, dafs diese Hypothese das letzte Wort der Wissenschaft ist; — überdies bedeutet zerstreute Energie eigentlich nur Energie, für die wir uns keine Anwendung zu denken vermögen. Es geht hier, setzt er hinzu, wie wenn wir von Störungen (disturbations) reden, die das klare Hervortreten eines Naturgesetzes verhindern: diese sind in der Tat Umstände, die wir nicht kennen, oder die wir übersehen haben oder bis zu späterer Untersuchung aufheben müssen; „Störung" ist eine Einbildung, keine natürliche Tatsache; in dem Wirken der Natur gibt es keine Störung. — Man glaubt Spinoza hier reden zu hören.

Doch gibt es andere Stellen, wo Maxwell nicht so methodisch und konsequent ist. Wie bei nicht wenigen Naturforschern liegen auch bei ihm die theologischen Vorstellungen zuweilen auf der Lauer, so dafs sie hervortreten, wenn er an einer absoluten Grenze zu stehen glaubt, oder vielmehr vielleicht, so dafs sie ihn zu dem Glauben verleiten, er stehe an einer solchen Grenze. Wie Descartes die höchsten Naturgesetze aus Gottes Willen herleitete, — wie Newton erklärte, der Zusammenhang des Sonnensystems könne nicht natürlichen Ursprungs sein, — und wie Linné und Cuvier dasselbe von den organischen Typen und in der

jüngsten Zeit Lord Kelvin von der Entstehung des Lebens erklärte[32], so lehrt Maxwell an einigen Orten (die sich mit der oben angeführten Stelle nicht in Einklang bringen lassen), dafs die gleichartigen und unveränderlichen Atome, die ganz das Gepräge eines Fabrikats trügen, erschaffen sein müfsten; wir stehen hier also an der Grenze aller Wissenschaft, setzt er hinzu, denn die Wissenschaft kann die Erschaffung aus nichts nicht diskutieren. Die Entstehung eines Atoms ist eine Begebenheit, die nicht in der Naturordnung, unter welcher wir jetzt leben, stattgefunden haben kann. Es mufs aber eine solche Begebenheit stattgefunden haben, da es absurd sein würde, sich absolut gleichartige Elemente als von Ewigkeit an existierend zu denken. Worin das Absurde eigentlich liegen sollte, sagt Maxwell nicht, und seine Atomlehre hat hier offenbar einen mehr dogmatischen Charakter als in anderen Äufserungen, die mit der intellektuellen Energie des feinen Forschers besser übereinstimmen.

Auch an einem anderen Punkte fand Maxwell eine Grenze der Wissenschaft.

Obschon man, so sagt er, die Seele lange Zeit hindurch immateriell genannt hat, lag doch bis in die jüngste Zeit die Voraussetzung zugrunde, dafs man zwar nicht auf anatomischem oder chemischem Wege (durch Dissektion oder durch Wägen) bei einer Untersuchung des Gehirns imstande sein würde, die Seele aufzufinden, dafs man aber doch, wenn man hinlänglich weit zurückginge, eine materielle Bewegung antreffen würde, die keine materielle Ursache hätte, sondern direkt durch eine Seele bewirkt würde. Diese Ansicht steht nach Maxwell in Widerspruch mit dem Gesetze von der Erhaltung der Energie, und er behauptet, man würde keinem Experimente trauen, das einen bedeutenden Unterschied zwischen der von einem lebenden Wesen ausgeführten Arbeit und der empfangenen und verbrauchten Energie darböte. Wie kann das Bewufstsein nun aber entstanden sein? Es hilft nichts, den Atomen psychische Eigenschaften beizulegen, denn das Bewufstsein läfst sich nicht als ein Produkt psychischer Atome erklären. Kommen wir bis in die Tiefen der Persönlichkeit, so befinden wir uns jenseit der Grenze

der Wissenschaft. Die objektiven Tatsachen hören auf. Der allererste Satz, der vom Subjekte gilt: „Ich bin!“ läfst sich nicht in ganz demselben Sinne von zwei Personen gebrauchen und kann deshalb gar kein Gegenstand der Wissenschaft werden.

Zu letzterer Äufserung ist zu bemerken, dafs man, wenn man zu entdecken vermag, mit welchem Unterschiede zwei Personen denselben Gedanken gebrauchen, auch imstande sein mufs, ihre Gedanken zu beobachten und zu vergleichen, und schon hierdurch wird eine empirische Psychologie eingeleitet. Auch hier macht Maxwell gar zu früh Halt, was um so sonderbarer ist, da er selbst sich in einer oben angeführten Äufserung auf die psychologische Beobachtung beruft.

2. Bei Ernst Mach (geb. 1838) wirkte ein sehr früh erregtes philosophisches Interesse im Verein mit naturwissenschaftlichem Forschen und besonders mit dem Studium der Geschichte der Naturwissenschaft dahin, dafs er das Erkenntnisproblem auf neue und eigentümliche Weise aufstellte. Dieser Entwicklungsgang tritt im Äufseren in seiner Lehrtätigkeit an den Tag, indem er erst eine Reihe von Jahren hindurch Professor der Physik war (in Prag) und später Professor der Philosophie wurde (in Wien). Seine Werke betreffen vorzüglich die Geschichte der Naturwissenschaft (Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit. 1872. — Die Mechanik in ihrer Entwicklung. 2. Aufl. 1889. — Die Prinzipien der Wärmelehre. Historisch-kritisch erläutert. 1896). Mit der Analyse der Empfindungen (1886, 4. Aufl. 1903) lieferte er ein rein philosophisches Werk.

Mach war erst 15 Jahre alt, als ihm in seines Vaters Bibliothek Kants „Prolegomena“ in die Hände gerieten. Diese Schrift machte, wie er später geäufsert hat, einen gewaltigen Eindruck auf ihn, und er betrachtete es als ein Glück, dafs er so früh mit deren Gedankengang Bekanntschaft gestiftet hatte. Reiner Kantianer blieb er doch nicht immer; so fand er das „Ding an sich“ überflüssig. Aufser-

dem wirkte später das Studium von Spinoza, Herbart und Fechner auf ihn. Er liefs es sich angelegen sein, wie er es ausdrückte, einen Standpunkt einzunehmen, den er nicht aufzugeben brauchte, wenn er von der Physik zur Psychologie überginge. Alle Wissenschaften müfsten schliefslich ja doch ein Ganzes bilden. Mach sah klar, dafs die Atomlehre, wie sie gewöhnlich aufgefafst wird, die Beibehaltung desselben Standpunktes beim Übergange aus der Physik in die Psychologie nicht ermöglicht. Günstiger sei man gestellt, wenn man von Anfang an alle Körper als Gedankensymbole für Komplexe von Empfindungen auffasse. Die Welt bestehe dann nicht aus rätselhaften Wesen in Wechselwirkung mit einem rätselhaften Ich; Farben, Töne, räumliche und zeitliche Verhältnisse u. s. w. seien nur die letzten Elemente, deren Zusammenhang zu erforschen es gelte, und die wir auf die in praktischer und theoretischer Beziehung zweckmäfsigste Weise zusammenfafsten und abgrenzten. Es gebe nur eine grofse zusammenhängende Masse von Empfindungen, am stärksten in dem verbunden, was wir unser Ich nennten, das hierdurch als Gegensatz dessen dastehe, was wir die Welt nennten. Das Ich, die Welt, der Geist, die Materie und dergleichen Begriffe seien aber nur Gedankensymbole, welche Grenzen und Unterschiede bezeichneten, deren Beibehaltung sich als mehr oder weniger zweckmäfsig erwiesen habe.

Diese Auffassung äufserte Mach schon 1863 in seinen Vorlesungen über Psychophysik. Sinnesphysiologische Studien erhielten überhaupt grofsen Einflufs auf seinen Gedankengang. Sie überzeugten ihn z. B., dafs die Raumanschauung an die Sinne gebunden ist und deshalb nur für das sinnlich Wahrnehmbare gilt, so dafs man kein Recht hat, den Atomen, die nicht sinnlich wahrnehmbar sind, räumliche Eigenschaften beizulegen.

Es ist die Aufgabe der Wissenschaft, eine ökonomische Darstellung der Tatsachen zu geben, d. h. eine Darstellung, in welcher man nur die streng notwendigen und die zweckmäfsigsten Vorstellungen benutzt. In dieser

Auffassung der Aufgabe der Wissenschaft erkennt Mach Maxwell als seinen Vorgänger an, meint dagegen aber vor Kirchhoff, der einer verwandten Auffassung huldigte, die Priorität vorauszuhaben[33].

Diese Ansicht von der Natur der Wissenschaft stimmt mit der Entwicklungshypothese sehr wohl überein. Mach macht darauf aufmerksam, dafs vor Darwin schon Spencer die psychischen Vorgänge als Akkommodationen an das Gegebene betrachtete. Er selbst entwickelte, sich auf die Geschichte der Wissenschaften stützend, diesen biologischen Gesichtspunkt für die Erkenntnis in seiner Rede Über Umbildung und Anpassung im naturwissenschaftlichen Denken (1884). Die Anpassung besteht teils in einem Zusammenfassen, teils in einer Reduktion: teils im Vereinen des Mannigfaltigen unter einen einzigen Gesichtspunkt, teils im Ausscheiden dessen, was nicht zum Verständnisse notwendig ist. Welche Tatsachen zugrunde gelegt werden, beruht auf Bequemlichkeit, Überlieferung oder Gewohnheit. Die Tatsachen selbst aber, die zur Orientierung verwertet werden, lassen sich nicht „verstehen". Wenn z. B. mechanische Verhältnisse uns mehr einleuchtend vorkommen als andere, so kommt das nur daher, weil wir an dieselben mehr gewohnt sind. Unser Verständnis besteht immer darin, dafs ungewöhnliche Unverständlichkeiten auf gewöhnliche Unverständlichkeiten zurückgeführt werden. Freilich, in der Wissenschaft ist jedes angewohnte Urteil, dem wir Gültigkeit auf einem anderen Gebiete beilegen als auf dem, wo wir es ursprünglich bildeten, darauf zu prüfen, ob es für den neuen Fall pafst; sonst wird es ein Vorurteil. Unsere Erkenntnis arbeitet sich fortwährend durch Kampf der Urteile mit Vorurteilen vorwärts. Wie die lebenden Wesen nicht sogleich für eine neue, notwendig gewordene Funktion ein neues Organ bilden (z. B. wenn ein Wirbeltier fliegen oder schwimmen soll), sondern die bereits vorhandenen Organe zu benutzen versuchen, — so benutzt die Wissenschaft eine Umbildung der älteren Ideen zur Darstellung neuer Erfahrungen. In Newtons „Anziehung" steckt noch etwas von der alten Vorstellung vom Aufsuchen des natür-

lichen Ortes. Es kommt darauf an, das Neue auf einfachste Weise und dem Prinzipe der Sparsamkeit gemäfs zu denken.

Die Arithmetik erspart das direkte Zählen, indem die Zahl eben ausdrückt, dafs zwei Arten der Anordnung identisch sein können, selbst wenn das Anzuordnende verschieden ist. Schon Maxwell lehrte, wie Mach selbst bemerkt, dafs die Gültigkeit des Zahlenbegriffes auf Analogie beruht. — Die Geometrie untersucht das gegenseitige Verhältnis verschiedener Mafsstäbe und erspart uns somit das direkte Messen. Der Gesichtsraum und der Berührungsraum sind verschieden; einer Verschiebung im einen entspricht aber eine Verschiebung im anderen. — Quantitative Anordnungen sind einfacher und umfassender als qualitative Anordnungen und erleichtern das Überblicken und Behandeln grofser Gruppen von Erfahrungen. Solche Anordnungen werden in der Naturwissenschaft durch Begriffe wie „Kraft", „Masse", „Atom" ermöglicht. Diese Begriffe sind nur Denkmittel, deren Bedeutung einzig und allein darin besteht, dafs sie ökonomisch geordnete Erfahrungen ins Gedächtnis rufen, wiewohl die meisten Naturforscher ihnen Realität aufserhalb des Denkens beilegen. — Die Kausalbeziehung bezeichnet nur die engste Verbindung, die irgendeine Beschreibung auszudrücken vermag. Sie hat nur logische, keine physische Bedeutung. Dasselbe gilt vom Prinzipe der Kontinuität: wir statuieren Kontinuität, wo es sich erweist, dafs die Verschiedenheit mit dem Abstande zwischen den Gliedern einer Reihe anwächst, während sie abnimmt, je mehr die Glieder sich einander nähern, und uns zuletzt verschwindet. Der Vorteil beim Anwenden des Kontinuitätsprinzipes überall, wo es möglich ist, besteht darin, dafs wir noch bei den kleinsten unterscheidbaren Teilen des betreffenden Systems ähnliche Betrachtungen wie bei den gröfseren Teilen anstellen können. Nur die Erfahrung vermag zu entscheiden, wie weit dies sich fortsetzen läfst.

Die Ökonomie des Denkens während des Anpassens an die Erfahrung bedingt, wie leicht aus dem Vorhergehenden zu ersehen, die fortwährende Anwendung von Analogien In seiner Abhandlung „Die Ähnlichkeit und die

Analogie als Leitmotiv der Forschung“ (im ersten Bande von Ostwalds „Annalen der Naturphilosophie“) behandelt Mach diesen Begriff. Analogie bezeichnet eine solche Beziehung zweier Begriffssysteme zueinander, dafs sowohl der Unterschied zwischen zwei entsprechenden Begriffen der beiden Systeme als auch die Übereinstimmung ihrer gegenseitigen Beziehung deutlich zutage tritt. Sie ermöglicht die einheitliche Auffassung ungleichartiger Tatsachen und ist deshalb von grofser biologischer und erkenntnistheoretischer Wichtigkeit, was die ganze Geschichte der Naturwissenschaft bezeugt. Analogie ist aber nicht Identität, und die Mittel der Forschung sind von den Resultaten der Forschung wohl zu unterscheiden.

Die mechanische Naturauffassung gründet sich auf eine umfassende Analogie zwischen der Bewegung der Massen im Raume und den qualitativen Änderungen der Dinge (hinsichtlich der Temperatur, der Elektrizitätsverhältnisse u. s. w.). Dafs diese Analogie sich in so grofsem Umfange durchführen läfst, berechtigt nicht zu der Annahme, dafs alle physischen Prozesse „eigentlich“ mechanisch seien. Die mechanischen Gesetze können als formale Muster und als Fingerzeige dienen. Die Bewegungen der Körper im Raume sind die einfachsten und anschaulichsten Vorgänge, die wir am leichtesten in unserer Phantasie verfolgen können. Überdies hat jeder physische Vorgang, es sei nun Wärme oder Elektrizität oder Klang u. s. w., eine mechanische Seite, die sich als Erweiterung, Zittern, Anziehung u. s. w. äufsert. Deswegen ist man imstande, physische Vorgänge mittels mechanischer Analogien klar darzustellen und zu verdeutlichen, wenngleich man nicht berechtigt ist, zu sagen (wie Wundt z. B.), dafs alle physischen Ursachen Bewegungsursachen wären. Rein mechanische Vorgänge gibt es gar nicht, da sich aufser der blofsen Bewegung stets magnetische und elektrische Wirkungen und Wärmeprozesse geltendmachen. Jeder Vorgang gehört eigentlich zu sämtlichen Gebieten der Physik. —

Diese Auffassung unserer Erkenntnis ist keine Auflösung der Wissenschaft. Sie beraubt uns keiner wirklich wert-

vollen, nur der überflüssigen Gesichtspunkte. Sie entfernt aber das Dogmatische, das sich bei vielen Forschern eingeschlichen hat.

Die Weltanschauung, die auf Grundlage einer solchen Erkenntnistheorie möglich wird, kann kein Materialismus sein. Die qualitative Verschiedenheit der Empfindungen läfst sich nicht aus rein quantitativen Verhältnissen und Verbindungen, das Psychische sich nicht aus dem Physischen ableiten. Physik und Psychologie betreffen in Wirklichkeit dasselbe, nämlich Empfindungskomplexe; — nur behandeln sie diese von verschiedenen Gesichtspunkten aus.

Die Welt ist aber nicht blofs eine Summe von Empfindungen. Es gelten unter diesen bestimmte Funktionen, und die Erkenntnis dieser Funktionsverhältnisse ist eine Erkenntnis der Wirklichkeit. Der Unterschied zwischen Idealismus und Realismus ist, theoretisch betrachtet, gleichgültig. Die Elemente des Daseins nennen wir Empfindungen, wenn wir sie als Elemente einer psychischen Welt betrachten. Die Aufgabe der Wissenschaft besteht nur darin, den gesetzmäfsigen Zusammenhang alles Geschehenden zu finden; notgedrungen trachtet sie deswegen nach einem Monismus. —

Vielleicht kommt Mach hier gar zu leicht über grofse Schwierigkeiten hinweg. Die der Physik und der Psychologie gemeinschaftlichen „Elemente“ stehen etwas unbestimmt und mystisch da, als eine Nebelmasse, die keine Gestaltung und Artikulation angenommen hat. Allerdings rührt der Unterschied zwischen Physik und Psychologie von einer Teilung der Arbeit her, die sich als vorteilhaft erwiesen hat. Eine solche Teilung der Arbeit läfst sich aber nicht leicht wieder aufheben; sie erhält den Charakter eines „Vorurteils“, das Widerstand leistet, solange durchaus bestimmte Erfahrungen keine neue intellektuelle Anpassung zur Notwendigkeit machen. Eben die Tatsache, dafs die Teilung der Arbeit sich als notwendig und zweckmäfsig erwiesen hat, deutet auf kosmologische Bedingungen hin. Das Dasein kann wohl kaum so einfach sein, wie Mach voraussetzt, wenn verschiedene Gesichtspunkte notwendig sind, um es zu verstehen. Der Monismus mufs durch einen Kampf mit

gröfseren Gegensätzen als den von Mach anerkannten errungen werden.

Hierzu kommt, dafs das Verhältnis zwischen den Elementen und deren funktionellen Relationen unklar erscheint. Es kann den Elementen wohl kaum gleichgültig sein, ob sie gerade in diesen bestimmten Beziehungen stehen, und umgekehrt müssen die Relationen doch wohl durch die Elemente bedingt sein, für welche sie gültig sind. Worin besteht aber denn die Wirklichkeit? In den Funktionsverhältnissen einzig und allein kann sie nicht bestehen. Es erheben sich hier ja eine ganze Reihe Fragen nach dem Verhalten des Einzelnen zum Zusammenhange, Fragen, deren Beantwortung für die ganze Weltanschauung von Bedeutung wird.

Dafs Mach die Probleme nicht so weit verfolgte, verringert den Wert seiner Arbeit nicht, die in hohem Grade anregend und befruchtend gewirkt hat und sich steigender Aufmerksamkeit zu erfreuen scheint.

3. In seinen erkenntnistheoretischen Ideen schliefst Heinrich Hertz (geb. 1857 in Hamburg, gest. 1894 als Professor der Physik zu Bonn) sich Mach an. Der geniale, so früh verschiedene Forscher hat sich besonders durch seinen experimentellen Nachweis der Identität des Lichtes mit der Elektrizität berühmt gemacht, eine Entdeckung, die Örsteds Ahnung, Faradays Ideen und Maxwells Berechnungen bestätigte. In einer Rede im Kongresse deutscher Naturforscher 1889 hat er seine Entdeckungen in klarer und zugänglicher Form auseinandergesetzt („Über die Beziehungen zwischen Licht und Elektrizität"). Helmholtz, sein Lehrer, hat in der Einleitung zum dritten Bande von Hertz' Schriften eine Charakteristik des vorzüglichen Forschers und seines wissenschaftlichen Entwicklungsganges gegeben. Hier haben wir nur mit der Art und Weise zu schaffen, wie Hertz die ersten Grundsätze seiner Wissenschaft auffafste, wie auch mit der Charakteristik, die er von der Arbeit der Erkenntnis gibt. Hierüber äufserte er sich in einer klaren und gedankenreichen Abhandlung, der Einleitung zu seinen „Prinzipien der Mechanik" (Werke III).

Es ist die Aufgabe der Wissenschaft, das Künftige aus dem Vergangenen herzuleiten. Um dies tun zu können, gestalten wir uns Scheinbilder oder Symbole von solcher Beschaffenheit, dafs ihre denknotwendigen Folgen stets wieder Bilder der naturnotwendigen Folgen der vorgestellten Gegenstände sind. Die Erfahrung zeigt, dafs dies möglich ist, was auf eine Übereinstimmung zwischen der Natur und unserem Geiste hindeutet. Es ist aber wohl daran festzuhalten, dafs unsere Bilder nur in dieser einen Beziehung, nämlich in der Übereinstimmung zwischen Denknotwendigkeit und Naturnotwendigkeit, mit dem Wirklichen zusammenzutreffen brauchen. Ob sie sonst damit zusammentreffen, das können wir nie erfahren.

Ist es nun möglich, mehrere, gleich logische und konsequent anwendbare Bilder zu gestalten, so geben wir dem einfachsten den Vorzug. Allerdings wird es — da die Natur unseres eigenen Geistes sich stets bei der Bildergestaltung an den Tag legt — nicht möglich sein, unnötige und unanwendbare Elemente auszuschliefsen. Die Einfachheit kann immer gröfser werden, und die Anwendbarkeit ist stets wieder von neuem zu prüfen. Dafs die Natur selbst die einfachsten Wege einschlagen sollte, läfst sich nicht dartun.

Zu seiner Darstellung der Mechanik glaubt Hertz keine anderen Symbole nötig zu haben als Zeit, Raum und Masse, während er Begriffe wie „Kraft“ (Energie) und „Atom“ für überflüssig hält. Weder Kräfte noch Atome können wir beobachten. Was wir sehen, sind stets Massen in Bewegung. Nun bietet das, was wir sehen, keine völlige Gesetzmäfsigkeit und keinen völligen Zusammenhang dar. Wir müssen deshalb annehmen, dafs die Mannigfaltigkeit der wirklichen Welt gröfser ist als die Mannigfaltigkeit derjenigen Welt, die sich unseren Sinnen offenbart. Wollen wir ein abgerundetes, gesetzmäfsiges Weltbild haben, so müssen wir hinter den Dingen, die wir sehen, andere, unsichtbare Dinge vermuten. Das Einfachste wird dann, dafs wir uns dieses Verborgene als Massen in Bewegung vorstellen, die sich von den sichtbaren Massen nur dadurch unterscheiden, dafs sie

unseren Sinnen und unseren gewöhnlichen Wahrnehmungsmitteln unzugänglich sind. Von „Kraft“ (Energie) reden wir nur, wenn es darauf ankommt, die gegenseitige Beziehung zweier Bewegungen zu bestimmen; unter „Kraft“ verstehen wir teils die Ursache, teils die Wirkung einer Bewegung; Kraft ist also ein abgeleiteter Begriff. Auch der Begriff „Atom“ ist eine reine Abstraktion; gegeben ist stets nur ein materielles System, nie der einzelne Massepunkt. —

Es mufs selbstverständlich der Mechanik anheimgestellt bleiben, ob sie sich mit den Voraussetzungen begnügen kann, bei denen Hertz Halt macht. Hier interessiert es uns, zu sehen, wie ein hervorragender Naturforscher sich seine intellektuelle Arbeit auseinanderzusetzen versucht hat. Dafs diese Auseinandersetzung durch sein eigenes spezielles Arbeitsgebiet bestimmt wird, läfst sich ja nicht vermeiden. Hertz' grofse Entdeckung besteht darin, dafs die elektrischen Schwingungen ganz dieselben Verhältnisse darbieten, wie das Licht und die Wärmestrahlen, so dafs im Raume viel mehr Bewegungen vorgehen müssen als diejenigen, welche unsere Sinne uns direkt zeigen. Die unsichtbaren Massen und Bewegungen mufsten daher ganz natürlich in Hertz' wissenschaftlicher Phantasie eine Hauptrolle spielen; in dieser Beziehung hatte er einen grofsen Vorgänger an Faraday, der sich bereits bemüht hatte, alles Nichtanschauliche auszuschliefsen, und deshalb die Wirklichkeit des leeren Raumes und der Fernkraft bezweifelte. Ob es möglich ist, den Begriff der Kraft (den Energiebegriff) gänzlich auszuschliefsen, möchte zweifelhaft sein; eigentlich will Hertz denselben auch nur zu einem untergeordneten, abgeleiteten Begriffe herabsetzen. Vielleicht wäre er zu einer anderen Betrachtung der Sache gelangt, hätte er sich näher auf das Kausalproblem eingelassen. Den Kausalsatz stellt er nur als eine notwendige Voraussetzung auf, unter der Form der Grundannahme, dafs unter den verschiedenen Stellungen materieller Systeme zueinander feste, gesetzmäfsige Beziehungen bestünden. Scharf und punktuell wird das Kausalproblem aber erst gestellt, wenn wir bei dem einzelnen Augenblicke innehalten, in welchem der vorhergehende Zustand ver-

schwinden will, während der folgende noch nicht eingetreten ist. Hier bezeichnet der Begriff „Kraft“ eine Erwartung dessen, was geschehen wird, ein Vertrauen, dafs das Künftige mit dem Vergangenen in gesetzmäfsiger Beziehung stehen wird. Hertz sagt denn auch selbst, wir redeten von Kraft, während der Prozefs, mittels dessen wir die künftigen aus den vorhergehenden Erfahrungen herleiteten, stattfinde (Einleitung S. 14). In gewissem Sinne leben wir aber stets in solchen Augenblicken — und der „Hilfsbegriff“ ist mithin fortwährend vonnöten, und zwar um so mehr, je intensiver die intellektuelle Arbeit ist[34].

Von Mach unterscheidet Hertz sich dadurch, dafs er das Symbolische unserer Begriffe stärker betont als das Ökonomische. Es ist der Drang nach anschaulichen Bildern, der sich bei ihm besonders zur Geltung bringt, und wenn er am liebsten Begriffe wie „Kraft“ und „Atom“ vermissen möchte, hatte das seinen Grund vielleicht darin, dafs diese kein klares Anschauen ermöglichten. Entweder war Hertz entschieden visuell oder auch war es für ihn bestimmend, dafs visuelle Symbole vor den motorischen (muskulären) Symbolen den Vorzug besitzen, direkte Messung zu gestatten. Kraft ist ein Symbol, das auf die Erfahrung der Muskelanspannung zurückweist; letztere läfst sich aber eben nur durch die erzeugte Bewegung messen[35].

Höchst interessant erscheint es mir, dafs Hertz' Definition von der Wahrheit der wissenschaftlichen Symbole in enger Übereinstimmung mit der einzigen Definition steht, die sich von der Wahrheit unserer Sinnesqualitäten geben läfst, und die sein Lehrer Helmholtz in der „Physiologischen Optik“ (§ 26) durch folgende Worte klar aufgestellt hatte: „Insofern die Qualität unserer Empfindung uns von der Eigentümlichkeit der äufseren Einwirkung, durch welche sie erregt wird, eine Nachricht gibt, kann sie als ein Zeichen derselben gelten, aber nicht als ein Abbild ... Ein Zeichen braucht gar keine Art der Ähnlichkeit mit dem zu haben, dessen Zeichen es ist. Die Beziehung zwischen beiden beschränkt sich darauf, dafs das gleiche Objekt, unter gleichen Umständen zur Einwirkung kommend, das gleiche Zeichen

hervorruft . . . Wir nennen unsere Vorstellungen von der Aufsenwelt wahr, wenn sie uns genügende Anweisung über die Folgen unserer Handlungen der Aufsenwelt gegenüber geben und uns richtige Schlüsse über die zu erwartenden Veränderungen derselben ziehen lassen“ [36].

4. In eigentümlichem Gegensatze zu Hertz steht Wilhelm Ostwald, der berühmte Chemiker, indem dieser die Energie, deren Begriff Hertz ausmerzen will, gerade zum Grundbegriffe zu machen sucht. Es würde interessant sein, zu erfahren, ob Ostwald nicht motorisch ist, wie ja Hertz visuell zu sein scheint; ihr Gegensatz kann aber auch von ihrem Studienfache herrühren, indem die Chemiker gröfseren Anlafs als die Physiker haben, an die Energieverhältnisse zu denken, während es den Physikern leichter fällt als den Chemikern, visuelle Schemata durchzuführen, die den letzteren als mehr ausgeprägt hypothetischen Charakters erscheinen.

Ostwald (geb. 1853, seit 1887 Professor der Chemie zu Leipzig) bekriegt allen Materialismus, indem er alle Materie auf Energie reduzieren will. Dieser Gedanke kommt zuerst in seiner Rede im Kongresse deutscher Naturforscher 1895 zum Vorschein („Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus“) und wird in seiner Mach gewidmeten „Naturphilosophie“ (1902) ausführlich entwickelt. Ostwald suchte ferner für die Erörterung solcher Fragen zu wirken, die an der Grenze zwischen der Naturwissenschaft und der Philosophie liegen, indem er eine neue Zeitschrift, „Annalen der Naturphilosophie“, gründete.

Alles ist Energie, und es existiert nichts anderes als Energie! Das ist Ostwalds Hauptsatz. Alle Eigenschaften der Materie lassen sich in Energie auflösen: Masse ist Kapazität der Bewegungsenergie; Raumerfüllung ist Volumenergie; Gewicht ist eine gewisse Art Stellungsenergie; die chemischen Eigenschaften sind verschiedene Arten der Energie, die bei den Umwandlungen der Stoffe hervortritt. Energie ist Arbeit oder alles, was aus Arbeit entsteht oder in Arbeit umgeändert wird. Dieser Begriff ist der um-

fassendste, den die Wissenschaft je gebildet hat. Er umfaſst sowohl Bestehen (Substantialität) als Wirken (Kausalität). Versteht man unter Substanz das Bestehende, so ist die Energie die wahre Substanz. Sie strömt von der Sonne über die Erde aus, wird unmittelbar angewandt oder als chemische Energie aufgespeichert, um später in der Lebenstätigkeit verbraucht zu werden.

Begriffe wie „Materie“ und „Körper“ zu bilden, fühlen wir uns erst dann veranlaſst, wenn Verbindungen verschiedener Energien einen zusammengesetzten Gleichgewichtszustand hervorbringen. Soll etwas geschehen, so müssen Verschiedenheiten der Stärke der verschiedenen Energien vorhanden sein. In der Tat gibt es nur Annäherungen an völliges Gleichgewicht. — Der Satz von der Erhaltung der Materie oder der materiellen Elemente bedeutet nur, daſs die Elemente nach jeder Zusammensetzung, die sie gebildet haben, stets wieder von neuem erzeugt werden können.

Da Ostwald eine Naturphilosophie, nicht nur eine Erkenntnistheorie geben will, sucht er das Bewuſstseinsleben unter denselben Gesichtspunkt zu bringen, von dem aus er die gesamte organische und unorganische Natur betrachtet. Auch das Bewuſstsein ist seiner Ansicht nach Energie. Daſs wir uns alles Äuſsere als Energie vorstellen, findet seine Erklärung gerade dadurch, daſs alle Bewuſstseinsvorgänge energetischer Art sind. Dies sucht Ostwald durch eine Untersuchung der Aufmerksamkeit, der Erinnerung, des Vergleichens und des Wollens darzutun. Er verweist auf den von Kant so stark hervorgehobenen synthetischen Charakter des Bewuſstseins, der sich darin äuſsert, daſs alle psychischen Erlebnisse, als in einem und demselben Gehirne oder Geiste entstanden, in innerem Zusammenhange miteinander stehen. Die Bewuſstseinsenergie äuſsert sich in diesem Zusammenhange. Da unsere Vorstellungen von der Aufsenwelt durch die Natur unseres Bewuſstseins bestimmt sind, ist es kein Wunder, daſs sie ein ähnliches Gepräge tragen wie das Bewuſstsein selber. Die Bedeutung der Bewuſstseinserscheinungen besteht darin, daſs sie das Ansammeln von Erfahrungen ermöglichen, so daſs die früheren

Erlebnisse zum Vergleich mit neuen benutzt werden können.

Hierdurch glaubt Ostwald das Problem von der Beziehung zwischen dem Physischen und dem Psychischen gelöst zu haben. Wenn er aber die geistige Energie als „unbewufste und bewufste Nervenergie“ definiert, so ist es klar, dafs das Problem sich immer wieder von neuem einstellt, indem es dann die Frage wird, wie der Übergang aus unbewufster in bewufste Nervenenergie geschieht. Es hilft nichts, wenn man antwortet, das geschehe mittels der Aufmerksamkeit, denn setzt man voraus, dafs diese mit Bewufstsein verbunden ist, so bewegen wir uns in einem Kreise; ohne diese Voraussetzung ist es aber nicht leicht zu verstehen, wie das Bewufstsein durch das Zusammenwirken zweier unbewufster Vorgänge sollte entstehen können. Der Begriff der Nervenenergie erscheint bei Ostwald als ein rein mystischer Begriff.

Dies steht damit in Verbindung, dafs Ostwalds Energielehre sich vor allen Dingen auf Erfahrungen aus der Aufsenwelt stützt. Die Energie definiert er als dasjenige, was aus Arbeit folgt und in Arbeit umgesetzt wird. Die Arbeit, von der hier die Rede ist, besteht aber in Überwindung des Widerstands gegen eine Bewegung. Nur scheinbar kann Ostwald daher die geometrischen Eigenschaften aus seinem Energiebegriffe ausschliefsen; diese sind ebenso ursprünglich wie die rein dynamischen Eigenschaften. Masse und Energie sind korrelative Begriffe, die sich gegenseitig bestimmen müssen. Die Masse erkennt man an dem konstanten Verhältnisse zwischen der Energie und der Vermehrung der Geschwindigkeit, und die Energie kennt man, wenn man die Masse und die Vermehrung der Geschwindigkeit als bekannt voraussetzt. Die Vermehrung der Geschwindigkeit erfährt man durch Messung der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse. Wir kommen durch den Begriff der physischen Energie also nicht über das Räumliche hinweg. So wenig es Hertz und Mach gelang, den Begriff der Kraft auszuschliefsen, so wenig gelang es Ostwald, den Begriff der Materie auszuschliefsen. — Bisher ist es weder ihm noch

irgendeinem anderen gelungen, einen Energiebegriff aufzustellen, der sowohl dem Begriffe der psychischen Energie, die sich durch das Zusammenfassen und Aussondern von Bewufstseinselementen äufsert, als auch dem Begriffe der physischen Energie, die sich durch Überwindung eines Widerstands im Raume äufsert, zugrunde liegen könnte.

II. Die Naturgeschichte der Probleme.

Auf philosophischem Wege kam Richard Avenarius zu einer Auffassung der Erkenntnis, die mit derjenigen verwandt ist, zu welcher Maxwell und Hertz durch das Denken über die Prinzipien ihrer Wissenschaft gelangten und welche Mach durch das Studium der Geschichte der Naturwissenschaft erreichte.

Avenarius (geb. 1843) studierte in Leipzig, wo er von dem Physiologen Ludwig in die streng mechanische Naturauffassung in deren Anwendung auf die organischen Erscheinungen und vom Philosophen Drobisch in die Herbartsche Philosophie mit deren Lehre von den Vorstellungen als Äufserungen des Selbsterhaltungsbedürfnisses der Seele eingeführt wurde. Das Studium Spinozas erhielt grofse Bedeutung für ihn, indem es ihn einem grofsartigen Versuche gegenüberstellte, alle Gedanken streng systematisch auf einen einzigen zurückzuführen. Sein erstes Werk behandelt Spinozas Philosophie („Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus“. 1868). Mit Scharfsinn suchte er hier zu zeigen, wie Spinozas System durch Verschmelzung dreier verschiedener Gedankenreihen entstanden sei, einer religiösen, durch den Gottesbegriff ausgedrückten, einer naturwissenschaftlichen, durch den Naturbegriff, und einer abstrakt metaphysischen, durch den Substanzbegriff ausgedrückten. Die drei Begriffe hätten bei Spinoza schliefslich eins und dasselbe ausgedrückt (deus = natura = substantia). — Durch die Reduktion des Organischen auf Mechanik, durch die Auffassung der Vorstellungen als Äufserungen der Selbsterhaltung und durch das Studium des am weitesten durch-

geführten Versuches einer Identitätslehre bereitete sich in Avenarius die Auffassung der Erkenntnis vor, die er zum erstenmal in seiner Abhandlung „Philosophie als Denken der Welt gemäfs dem Prinzip des kleinsten Kraftmafses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung“ (1876) äufserte. Er geht hier von der Tatsache aus, dafs dem Bewufstsein keine unendliche Vorstellungskraft zur Verfügung steht; es müsse deshalb bei seinem Denken Ökonomie anwenden. Es bestrebe sich nun, das Unbekannte auf das Bekannte zurückzuführen; dies geschehe bei allem Wiedererkennen und allem Begreifen. Überhaupt bestrebe es sich, Unterschiede und Mannigfaltigkeit auf das möglichst Geringe zu reduzieren. Philosophie sei gerade das wissenschaftliche Streben, den Inbegriff des in der Erfahrung Gegebenen mit möglichst geringer Kraftanwendung zu denken. Sie bestrebe sich, durch Ausschlufs aller derjenigen Vorstellungen aus der Erkenntnis, die nicht in eben dem Gegebenen enthalten seien, zu einer reinen Erfahrung zu gelangen; erst wenn dies erreicht sei, werde nicht mehr Kraft angewandt, um das Gegebene zu denken, als letzteres selbst erfordere.

1877 wurde Avenarius Professor der Philosophie zu Zürich, und hier arbeitete er sein Hauptwerk „Kritik der reinen Erfahrung“ (1880—1890) aus. Dieses ist eine Problemlehre, die auf rein biologischem und psychologischem Wege die Bedingungen für das Entstehen und Verschwinden der Probleme nachzuweisen sucht. Avenarius will sich den Problemen gegenüber auf den Standpunkt des psychophysischen Experimentators oder auf den des Irrenarztes stellen, mithin die Probleme rein naturgeschichtlich studieren. Er glaubt, durch immer eingehendere Reinigung von allen Elementen des Denkens, die nicht im Gegebenen selber enthalten sind, eine fortwährende Annäherung an die „reine Erfahrung“ konstatieren zu können. Dies sei eine Annäherung an einen rein empirischen Weltbegriff. Wie ein solcher Weltbegriff beschaffen sein würde, entwickelt er in seiner Schrift „Der menschliche Weltbegriff“ (1891), die das Hauptwerk doch namentlich dadurch ergänzt, dafs

sie den Grund der „Unreinheit“ der Erfahrung im Animismus und überhaupt in dem Bedürfnisse, die Dinge in Analogie mit uns selbst aufzufassen, sucht.

Avenarius' Werk ist das Ergebnis ernsten Denkens und stützt sich auf eine Fülle von Beobachtungen und Beispielen. Er schädigt aber die Wirkung desselben durch das Einführen einer sehr gekünstelten und unnötigen Terminologie, die viele Leser abschreckt. Es liegt etwas Tragisches darin, dafs seine bedeutende Denkarbeit aus diesem Grunde der verdienten Anerkennung in weiteren Kreisen verlustig geht. Eifrige Studien zerrütteten seine Gesundheit. Vergeblich suchte er an Kurorten Linderung, z. B. in Skodsborg bei Kopenhagen, wo ich — nachdem ich schon früher in Zürich seine Bekanntschaft gemacht hatte — auf Spaziergängen im Tiergarten zuerst in die „reine Erfahrung“ von ihm eingeweiht wurde. Ein paar Jahre darauf starb er (1896). Seltene Energie des Denkens im Verein mit künstlerischem Interesse und eine offene, milde Gesinnung sind die Hauptzüge des Bildes, das alle, die zu ihm in persönliche Beziehung traten, im Gedächtnisse aufbewahren.

Bei der Charakteristik der Philosophie Avenarius' werde ich seiner eigenen Darstellung nicht folgen, auch seine Terminologie nicht anwenden. Durch wiederholtes Studium seines Hauptwerkes ist es mir klar geworden, dafs seine Grundgedanken sich auf weit einfachere Weise darstellen lassen, als es von ihm geschah, und dafs sie erst hierdurch zu ihrem vollen Rechte gelangen.

Es ist die Naturgeschichte der Probleme, die Avenarius geben will, indem er auf physiologischem, psychologischem und geschichtlichem Wege zu zeigen sucht, unter welchen Bedingungen dieselben entstehen, sich zuschärfen, gelöst werden oder verschwinden. Der Stoff zu diesen Untersuchungen läfst sich allenthalben herholen, denn das Kind, der Wilde, der praktische Mensch, der religiös Gläubige haben ebensowohl ihre Probleme als der Mann der Wissenschaft und der Philosoph. Alle sind hier gleichgestellt, da es etwas gilt, was eine Folge der natürlichen, allgemeinmenschlichen Verhältnisse ist. Der Unterschied ist nur der,

dafs die wissenschaftliche Problemstellung und Problemlösung sich mehr der reinen Erfahrung nähert, d. h. der Wiederherstellung des Gegebenen ohne subjektive Zusätze.

Ein Problem ist immer — wo es auch entstehen möge — das Anzeichen eines Spannungsverhältnisses (einer „Vitaldifferenz") zwischen dem Individuum und dessen Umgebungen, welches Spannungsverhältnis dadurch entsteht, dafs die aus den Umgebungen kommenden Reizungen entweder gröfsere oder geringere Energie verlangen, als dem Individuum zur Verfügung steht. — Sind Reizung (R) und Energie (E) durchaus korrespondierend (was wir durch $R = E$ ausdrücken können), so ist der höchste Grad der Lebenserhaltung (das „vitale Erhaltungsmaximum") vorhanden. Es findet ein Wiedererkennen der Umgebungen statt; das Individuum fühlt sich heimisch zumute und vertraut seinen Wahrnehmungen und Vorstellungen. — Wird nun wegen Änderungen der Umgebungen von dem Individuum neue, und zwar gröfsere Arbeit als vorher verlangt, ohne dafs die Energie zugenommen oder ihre Anwendungsart sich geändert hat, so entsteht ein Problem. (Dieses Verhalten läfst sich durch $R > E$ ausdrücken.) Das Individuum findet Abweichungen, Ausnahmen und Widersprüche im Gegebenen; dieses erscheint als „etwas anderes" als vorher, vielleicht als „etwas Wunderbares"; die Sicherheit ist aufgehoben, und das Individuum fühlt sich fremd in der Welt; ein Wiedererkennen ist einstweilen unmöglich. Jedes echte Problem ist eine Art Heimweh und löst ein Trachten aus, die Fremdheit aufzuheben. Mit steigender Kultur, Bildung und Kenntnis steigt die Möglichkeit solcher Fremdheit. — Steigt umgekehrt die Energie stärker als die Reizungen, oder nehmen letztere ab (was sich durch $E > R$ ausdrücken läfst), so entsteht ein Problem aus dem entgegengesetzten Grunde: es gebricht dann an Anwendung der Energie; diese wird dann frei, in ungewöhnlichen Richtungen ausgelöst, die nicht durchaus durch das Gegebene bestimmt sind; man trachtet in die Ferne; Gefahren und Leiden werden aufgesucht; dies werden Zeiten der Emanzipation oder des Sturm und Dranges, — überhaupt Zeiten des praktischen Idealismus. — Bei letzterer

Form verweilt Avenarius nur in Kürze. Als deren Vertreter hätte er Rousseau und andere „subjektive“ Denker anführen können. Hume hat in seiner psychologischen Erkenntnislehre diesem Punkte grofses Gewicht beigelegt, und wir werden sehen, dafs Guyau und Nietzsche ihre ganze Philosophie auf dieses Verhalten gründen.

Das Verhältnis, mit dem Avenarius sich besonders beschäftigt, ist dasjenige, wo die Reizungen andere oder gröfsere Arbeitsleistung verlangen, als der Energie des Individuums allenfalls einstweilen entspricht ($R > E$). Bei der näheren Untersuchung dessen, was aus diesem Verhältnisse entspringt, hält Avenarius es für am wissenschaftlichsten, d. h. für sich am meisten der reinen Erfahrung nähernd, eine physiologische Betrachtungsweise anzulegen, also die von der Problemstellung ausgelösten Vorgänge als Vorgänge im Zentralnervensystem zu betrachten. Was ein Individuum über seine Zustände während der Problemstellung, der Problembehandlung und der Problemlösung aussagt, ist nun als Symptome dessen zu betrachten, was im Zentralnervensystem vorgeht. Wir erhalten mithin zwei Reihen („Vitalreihen“), eine subjektive: die durch das Ausgesagte ausgedrückten Zustände des Individuums, und eine objektive: die Änderungen im Zentralnervensystem. Erstere ist eine mathematische Funktion der letzteren, weshalb die subjektive Reihe sich als die abhängige, die objektive als die unabhängige Vitalreihe bezeichnen läfst. Dafs die objektive Reihe die „unabhängige“ genannt wird, geschieht nur aus Gründen der Zweckmäfsigkeit. An und für sich könnte man das Verhältnis der beiden Vitalreihen umkehren, und Avenarius' definitiver Standpunkt ist durch eine mündliche Äufserung von ihm bezeichnet: „Ich kenne weder Physisches noch Psychisches, sondern nur ein Drittes.“ — Bei genauerer Untersuchung seiner Darstellung erweist es sich jedoch als Illusion, wenn er glaubt, die objektive Vitalreihe zugrunde zu legen. Diese soll der erste Band seines Werkes darstellen, der zweite Band aber die subjektive Reihe. Die Darstellung im ersten Bande hat nun das Eigentümliche, dafs sich keine speziellen Beispiele finden; solche kommen

erst im zweiten Bande und sind sämtlich „subjektiver“ Art. Der gröfsere Reichtum an Tatsachen findet sich also in der subjektiven Reihe, und von der objektiven Reihe läfst sich nur eine sehr dürftige und rein schematische Darstellung geben; obendrein wird auch dieses dürftige Schema erst verständlich, wenn man die psychischen Korrelata aufsucht. Dieses Verhältnis ist für die Beziehung zwischen Psychologie und Physiologie charakteristisch und enthält eine Warnung vor der Ansicht, man erlange gröfsere „Wissenschaftlichkeit“, wenn man bei der Behandlung von Fragen wie den hier in Rede stehenden die „biologische“ Methode als die einzig richtige proklamiere[37]. —

Eine Vitalreihe ist ein Prozefs, mittels dessen ein neues Gleichgewicht erreicht wird, nachdem ein früherer Gleichgewichtszustand durch eine Problemstellung aufgehoben worden war. Derselbe hat drei Stadien, die wir (um bei der subjektiven Reihe zu bleiben) als Drang, Arbeit und Befreiung bezeichnen können. Das erste Stadium kann sich wieder auf verschiedene Weise äufsern: als Bedürfnis und Sehnsucht, als Begehr, als Zweifel, als Angst, Schmerz, Reue oder Täuschung. Wir müssen beachten, dafs hier sowohl von den Problemen und Spannungsverhältnissen des praktischen Lebens als auch von denen der reinen Theorie die Rede ist. Das zweite Stadium kann auftreten als Handeln oder Streben, als Kampf oder gleichmäfsige Tätigkeit, als ein Wagen, bei dem die Persönlichkeit eingesetzt wird, oder als geduldiges Auffädeln der Bedingungen, um eine Aufgabe zu lösen. Das dritte Stadium ist die Zeit des Siegesgefühls und der Befriedigung.

Das dritte Stadium (die Lösung, Deproblematisation) läfst sich auf verschiedene Weise erreichen. Ist die Spannung eine weniger beträchtliche, so kann sie durch Restitution aufgehoben werden, indem entweder abermals eine Änderung der Umgebungen stattfindet, durch welche der frühere Zustand wiederum eintritt, oder indem das Individuum eine momentane Anpassung unternimmt. Ist die Spannung gröfser, so mufs mit Hilfe der Gewohnheit oder der Übung oder durch Entwicklung neuer Zustände oder

Fähigkeiten eine Substitution geschehen. Die vollständige Lösung erheischt, dafs sich Funktionen entwickeln, die dem Konstanten und Universellen der Verhältnisse entsprechen, welche die Umgebungen darbieten möchten, so dafs das Individuum künftighin von den wesentlichsten Änderungen unabhängig wird. Durch die Restitution führt das Heimweh ins alte Heim zurück; durch die Substitution treibt es zur Errichtung eines neuen Heims. Diese Lösung kann eine rein individuelle sein (z. B. in einer nur von der einzelnen Persönlichkeit gehegten Lebensanschauung); sie kann aber auch eine soziale (z. B. in einer Volksreligion) oder eine universelle (z. B. in der Wissenschaft) sein. Der Inhalt der formellen Logik sind die Formen, unter denen, wie es sich erwiesen hat, Vitalreihen zur universellen Lösung gelangen können. Die Verschiedenheiten sind hier auf das möglichst Wenige reduziert, und das sogenannte Identitätsprinzip gibt eigentlich nur die Forderung einer solchen Reduktion an, damit ein „heterotisches Minimum", d. h. die möglichst geringe Verschiedenartigkeit des Inhalts der Erfahrung, erreicht werde. Es gilt diejenigen Elemente auszusondern, die nur individuelle und vorübergehende Bedeutung haben und die von Erblichkeit oder Überlieferung herrühren, während diejenigen Elemente, die fortwährend Anwendung finden, festgehalten werden. Nennt man jene Elemente α, diese a, so kommt es darauf an, dafs in $y = f(a, \alpha)$ α gleich o wird. Hierdurch macht die individuelle oder soziale Lösung den Übergang zur universellen, und wir nähern uns der reinen Erfahrung, und zwar um so mehr, je mehr Beobachtungen vorliegen und je mehr diese durchdacht werden. Logisch haltbar werden schliefslich nur diejenigen Elemente sein, die universelle Bedeutung haben (mithin a, nicht aber α).

Es ist aber Unterschied zwischen logischer und biologischer Haltbarkeit. Es kann der Fall sein, dafs Individuen, Völker und Zeitalter gewisser Vorstellungen nicht entraten können, obgleich diese keine universelle Gültigkeit besitzen (mithin entschieden zur Klasse α, nicht zur Klasse a gehören). Dann wird es „Schutzformen" geben, die sich der

Kontrolle der Erfahrung entziehen. Hierzu gehören viele Elemente der individuellen Lebensanschauungen, der Volksreligionen, der philosophischen Systeme und der naturwissenschaftlichen Hypothesen und Prinzipien. Solche Schutzformen werden natürlich nicht unwandelbar sein; das biologisch Unentbehrliche wird mit den Verhältnissen variieren. Vielleicht stützt ihre Berechtigung sich geradezu auf ihre Unentbehrlichkeit; ihre Gültigkeit wird dann „postuliert".

Was dem einen ein Problem ist, ist dies nicht immer dem anderen, entweder weil letzterer glaubt, eine Lösung zu besitzen, oder weil die Bedingungen für die Entstehung des Problems bei ihm nicht vorhanden sind, und was dem einen ein Problem ist, enthält für den anderen vielleicht gerade eine Lösung (z. B. die Erschaffung aus nichts). Das rein subjektive Symptom (die „Gewifsheit", „Selbstverständlichkeit") verbürgt nicht, dafs eine wirkliche Lösung (eine absolute Deproblematisierung) erreicht sei, und dafs keine neue Problemstellung (Problematisierung) eintreten werde. Es können stets neue Vitalreihen ausgelöst werden, bis die fortwährend wiederholten Reizungen zur vollständigen Aussonderung der unnötigen und unhaltbaren Nebenvorstellungen (α) führen, so dafs weder andere noch mehr Energie ausgelöst wird, als eben notwendig ist (α). Unablässig findet ein solcher Aussonderungsprozefs statt, mittels dessen wir uns einem heterotischen Minimum nähern. Der Standpunkt der reinen Erfahrung wird dadurch charakterisiert sein, dafs die Erkenntnis wesentlich in Beschreibung besteht, die soweit möglich quantitative und keine qualitativen Bestimmungen benutzt, indem sie fortwährend Äquivalente nachweist und das Folgende aus dem Vorhergehenden ableitet. In praktischer Beziehung geht eine analoge Entwicklung vor, indem es sich erweist, dafs das festeste soziale Leben dasjenige ist, in welchem die sozialen Verschiedenheiten auf das möglichst Wenige reduziert sind. Hierdurch wird es möglich, dafs der einzelne Teil der Gesellschaft sich behaupten kann, — nicht auf Kosten der anderen, sondern gerade, indem er für deren Erhaltung arbeitet. —

Avenarius selbst gibt zu, dafs die reine Erfahrung nur annähernd zu gewinnen sei. Dieses Approximative hätte er gewifs weit stärker betonen sollen; dadurch würde seine Auffassung der Probleme ergiebiger geworden sein. Denn es erhält bei ihm leicht das Aussehen, als wäre es ein Fehler von uns, dafs wir nicht auf dem Standpunkte der reinen Erfahrung stehen, was aber ja doch nicht unsere Schuld sein kann, da dieser Standpunkt sich nie völlig erreichen läfst. Die reine Erfahrung ist bei Avenarius, was bei Platon die reine Idee. Unsere wirkliche Erkenntnis ist stets in Arbeit, um die reine Idee oder die reine Erfahrung zu erreichen. Wir müssen aber einen Schritt weiter gehen. Kann selbst die reine Erfahrung Hilfsbegriffe (α) entbehren, wenn sie dennoch Erfahrung bleiben soll? Wir können uns doch nicht mit den „Umgebungen" eins machen; diese fahren doch fort, uns zu „umgeben", wenn unsere Erfahrung auch noch so „rein" von subjektiven Elementen wird; der Unterschied zwischen denselben und uns fällt nicht weg. Schon darin, dafs etwas gegeben ist, liegt, dafs subjektive Elemente vorhanden sind. Avenarius bezeichnet seine Aufgabe ursprünglich als einen Versuch, eine Philosophie zu geben, welche die Welt mit möglichst geringem Kraftaufwand denken sollte; ein solcher Versuch sollte seiner Meinung nach zur „reinen Erfahrung" führen. Die Ökonomie des Denkens führt aber notwendigerweise zum Symbolismus, da sich nicht dartun läfst, dafs die ökonomische Rücksicht (das Prinzip der Einfachheit) ein Prinzip von rein universeller, nicht zum Teil auch subjektiver Gültigkeit ist. Jedenfalls führt das Prinzip von der Ökonomie des Denkens nicht ohne weiteres dazu, dafs wir gar keine Hilfsbegriffe gebrauchen sollten, ebensowenig wie es eine ökonomische Haushaltung ist, wo gar keine Töpfe und gar keine Heizung gebraucht werden. Hier ist ein Punkt, wo Avenarius, nicht zum eigenen Frommen, von den oben besprochenen philosophierenden Naturforschern abweicht; diese erblickten klar den Zusammenhang der Ökonomie mit dem Symbolismus, obschon sie diesen beiden Seiten der Erkenntnis verschiedenes Gewicht beilegten. — Hiermit steht es auch in Verbindung, dafs

Avenarius hinsichtlich des Verhältnisses der Physiologie zur Psychologie einen etwas dogmatischen Standpunkt einnimmt. Er sieht nicht, dafs wir erkenntnistheoretisch die „unabhängige Vitalreihe“ stets mittels der „abhängigen Vitalreihe“ kennen; wir würden von dem Zentralnervensystem und dessen Zuständen keine Vorstellung haben, besäfsen wir überhaupt kein Vermögen, Vorstellungen zu bilden, und sogar unsere jetzigen Vorstellungen vom Zentralnervensystem verdanken wir Problemstellungen und Problemlösungen, welche die Forderungen der „reinen Erfahrung“ noch nicht befriedigen.

Auch in einer anderen Beziehung legt Avenarius nicht den gehörigen Nachdruck darauf, dafs wir einer Entwicklung unterliegen, und dafs die Vorstellung von einem idealen Abschlusse nur als Mafsstab für den Verlauf und die Richtung der Entwicklung Bedeutung haben kann. Er beschäftigt sich vorwiegend mit dem Falle $R > E$, mit Fällen also, wo die Arbeitsforderung von aufsen her gestellt wird. Es ist aber eine Bedingung für den Fortschritt des Lebens — sowohl der Erkenntnis als des Willenslebens —, dafs die Arbeitsforderung auch von innen gestellt werden kann, indem ein Überschufs an Kraft vorhanden ist, der Anwendung sucht ($E > R$). In der ganzen Natur beginnt das Leben mit einem solchen Überschusse; dieser ermöglicht das Wachstum und erzeugt neue Keime. Gerade wenn das Leben sich kräftig regt, trachtet es über das Gegebene hinaus, sucht neue Erfahrungen auf oder ruft solche hervor, setzt neue Sprossen[38]. Dies geschieht, wo gewagt wird, namentlich aber, wo eine Wertung stattfindet. Wäre Avenarius, in dessen Plane es lag, eine „Freiluftsethik“ zu verfassen, zur Behandlung des Wertungsproblems gelangt, so hätte er ganz gewifs den Nachdruck darauf gelegt, dafs man bei aller Wertung über das nur Gegebene hinausgeht. Hier lassen sich die subjektiven Elemente am allerwenigsten ausscheiden, wenn sie gleich fortwährend mittels objektiver Kriterien berichtigt werden müssen. Bei Guyau und Nietzsche werden wir uns mit dieser Frage zu beschäftigen haben. —

Diese kritischen Bemerkungen sollten nur dazu beitragen, einige der subjektiven Nebenvorstellungen (α) auszusondern, die es dem energischen Forscher verwehrten, klaren Blick in die Sache zu gewinnen. Seine vorzügliche Idee von einer Naturgeschichte der Probleme[39] würde ohne dieselben — und ohne die abschreckende Form, in der seine Schriften sie darstellen — ganz gewifs gröfseren Eindruck auf das Zeitalter gemacht haben. Diese Idee wird wieder aufgenommen werden, und die Arbeit, die er darauf eingesetzt hat, wird nicht verloren sein.

Dritte Gruppe.

Die Wertungsphilosophie.

Die drei Verhältnisse zwischen den inneren und den äufseren Bedingungen der Erkenntnis, die Avenarius unterschied, können wir benutzen, um den Unterschied zwischen den drei in der jüngsten Zeit auftretenden Gruppen von philosophischen Versuchen zu charakterisieren. Die systematische Gruppe ist wesentlich dadurch charakterisiert, dafs sie das Gleichgewicht zwischen dem Bedürfnisse und der Befriedigung oder zwischen dem Vermögen und der Arbeit voraussetzt (also $E = R$). Die erkenntnistheoretisch-biologische Gruppe legt das Hauptgewicht darauf, dafs vom Dasein andere und gröfsere Forderungen an unser Vermögen gestellt werden können, als dieses völlig zu befriedigen imstande ist (also $E < R$). Die dritte Gruppe endlich betont, dafs es einen Überschufs an Drang und Vermögen geben kann (also $E > R$), was zu einer Wertung des Daseins und zu einem Trachten über das Gegebene hinaus führt. Die heutigen Vertreter der letzten Anschauung zerfallen in zwei Abteilungen, indem Guyau und Nietzsche innere Verwandtschaft darbieten und einen Gegensatz zu Euckens und James' mehr objektiven Gedankengang bilden. Eucken hat eine entschieden systematische Tendenz, da es seine Überzeugung ist, dafs eine tiefergehende persönliche Lebensanschauung sich nicht ohne die bestimmte Voraussetzung einer absoluten Ordnung der Dinge, einer „intelligiblen Welt" behaupten lasse. Er findet hier einen Anknüpfungspunkt an den spekulativen Idealismus der früheren deutschen

Philosophie, für dessen Erneuerung er kämpft. James steht hier etwas freier. Er betont die persönliche Erfahrung und die Notwendigkeit, mit offenem Horizonte zu arbeiten, im Gegensatze sowohl zur naturalistischen als zur supranaturalistischen Dogmatik. Mit Bezug auf die Weise, wie der Einzelne sein Bedürfnis auslegt, und auf die Hilfe, die er zu finden glaubt, um dasselbe zu befriedigen, werden sich nach James' Auffassung stets verschiedene Richtungen im geistigen Leben geltendmachen.

Da Guyaus und Nietzsches Leben und Wirken abgeschlossen vorliegen, und da ihre Werke wegen deren Form auf gröfsere Kreise Einflufs erhalten haben, als es gewöhnlich mit philosophischen Arbeiten der Fall ist, werde ich eine eingehendere Charakteristik dieser Forscher geben.

Guyau und Nietzsche fufsen alle beide auf dem Boden der Entwicklungslehre und hoffen auf die Entstehung höherer Lebensformen. Diese Hoffnung stützen sie auf die Kraft und Gesundheit des Lebens, — auf die Überzeugung, dafs es eine überströmende Fülle von Energie gibt, die in unserer jetzigen Erfahrung und unter unseren jetzigen Lebensverhältnissen nicht zur Äufserung und zum Abflufs gelangt. Sie stellen dem Nein des Pessimismus ein kräftiges Ja entgegen, — der eine in innig bewegter Stimmung und mit sanfter Resignation bei dem Wechsel und der Vergänglichkeit der Werte, der andere mit Trotz und Verachtung vor der Vergangenheit und mit unbändiger, schliefslich krampfhafter Hoffnung auf die Zukunft.

Ein Hauptproblem ist beiden die Beziehung zwischen Instinkt und Reflexion, zwischen der ungeteilten Energie des Lebens auf dessen früheren Stufen und dessen geteiltem Wirken während des Fortschreitens der Kultur und der Reflexion. Seitdem dieses Problem gegen Ende des 18. Jahrhunderts zuerst von Rousseau, Lessing und Kant aufgenommen wurde, hat kein anderer es so energisch gestellt wie die beiden Schriftsteller, mit denen wir uns hier beschäftigen. Beide polemisieren sie gegen den einseitigen Intellektualismus und stützen sich auf das Gefühls- und Willensleben, das sich nie gänzlich in klare, rationelle Formen ausgestalten

lasse. Während bei der zweiten Gruppe die von aufsen gegebene Fülle drohen kann, das Denken zu überwältigen, ist es hier die von innen, aus der inneren Welt des Gemütes emporsteigende Fülle, die das Denken bis an dessen Grenze treibt.

Hiermit steht es in Verbindung, dafs ihre Darstellungen an der Grenze zwischen Philosophie und Poesie stehen. Stimmung und Leidenschaft sind an jedem Punkte mitbetätigt, nicht immer zu Nutz und Frommen der Klarheit und Konsequenz der Untersuchung, wohl aber zum Vorteil der literarischen oder sogar agitatorischen Wirkung, die ihre Schriften üben. Ihre Gedanken erhalten zum grofsen Teil ihre Bedeutung mehr als Symptome dessen, was sich in den Gemütern derjenigen regt, die am stärksten von dem Leben der Gegenwart ergriffen sind, denn als aktive Beiträge zur Behandlung von Problemen. Dies gilt in ganz besonderem Grade, was Nietzsche betrifft.

Noch einen anderen Ähnlichkeitspunkt gibt es: sie sind beide krank, und ihre Gedanken und Werke sind grofsenteils unter fortwährendem Kampfe mit der Krankheit entstanden. Dies ist für den Wert ihrer Gedanken nicht entscheidend. Es könnte ja Gedanken geben, die über das Leben Licht verbreiteten, und die gerade nur unter solchen Verhältnissen entstehen könnten. Das Grenzterritorium zwischen Gesundheit und Krankheit könnte ja ganz besonders fruchtbar sein. Wir müssen daher vor allen Dingen die Bedeutung und Gültigkeit ihrer Gedanken untersuchen, und erst, nachdem wir diese Prüfung angestellt haben, können wir benutzen, was wir von ihren individuellen Verhältnissen wissen, um uns ihre Geistesrichtung zu erklären.

I. Jean Marie Guyau.

Guyau ist ein Beispiel früher Reife. Schon als zwanzigjähriger Jüngling (er war 1854 geboren) gewann er den Preis der französischen Akademie der Wissenschaften für eine Geschichte der Nützlichkeitsmoral von Epikur an bis zur Gegenwart. Seine ersten Studien widmete er namentlich

Platon und Kant; zugleich wurde er von seinem Stiefvater Fouillée stark beeinflufst. Sein glänzendes Darstellungsvermögen und seine eingehende kritische Energie lenkten die Aufmerksamkeit auf seine Arbeit und liefsen diese sogar bei Männern, die in derselben stark kritisiert wurden, z. B. bei Spencer, Anerkennung finden. Während seiner fortgesetzten Studien näherte er sich den von ihm angegriffenen Anschauungen etwas mehr, und in seinen positiven Darstellungen fällt es ihm nicht selten schwer, Einwürfen zu entgehen, die er selbst gegen die englische Schule erhoben hatte. Namentlich ästhetische, ethische und religionsphilosophische Probleme beschäftigten ihn. Nagende Zweifel an der Bedeutung unserer Werte fürs Dasein verfolgen ihn seit seiner Jugend, und geben sich nicht nur in philosophischen Schriften, sondern auch in Gedichten („Vers d'un philosophe") Ausdruck. Sein ursprünglicher, platonisierender Glaube an die Rationalität erblich unter dem vereinten Einflusse der Reflexion und der Brustkrankheit. Obgleich er später wieder an der Möglichkeit der idealen Bedeutung des Lebens festhielt, behielt er doch den klaren, philosophischen Blick für die Schwierigkeit des Problems. Einen französischen Zug hat man darin gefunden, dafs die Innigkeit der Stimmung bei ihm so oft von der Klarheit des Gedankens begleitet ist. Er weifs, dafs viele seiner Ideen und Hoffnungen Illusionen sind; er hält aber an ihnen fest, wenn sie nur fruchtbare Illusionen sind, die das Denken und das Wollen zum energischen Arbeiten zu bringen imstande sind (das Gedicht „Illusion féconde"). Er hat in einem vorgerückten Stadium der Krankheit den Untergang klar vor Augen, er wünscht aber seinem letzten Gesange („La cicade") alle seine Liebe zu den Menschen einzuhauchen. Es gibt kaum irgendeinen anderen Schriftsteller, der wie er gezeigt hat, welche Innigkeit und Hoheit das Leben besitzen kann, selbst wenn alle Dogmen als Illusionen betrachtet werden. Sonst lebte er — von der Krankheit abgesehen — unter glücklichen Verhältnissen. Forschend und dichtend, liebend und geliebt, näherte er sich dem Tode mit völligem Bewufstsein von dem Ausgange der

Krankheit. Er starb 1888 in Mentona. Sein Grabstein trägt folgende Zeilen aus einer seiner Schriften: „Unsere höchsten Bestrebungen scheinen gerade die nutzlosesten zu sein; sie sind aber Wogen zu vergleichen, die zu uns zu gelangen vermochten und deshalb auch wohl noch weiter zu gelangen vermögen. Ich bin überzeugt, dafs das Beste, was ich besitze, mich überleben wird. Nein, vielleicht kein einziger meiner Träume wird verloren gehen; andere werden diese aufnehmen, werden sie mir nachträumen, bis sie dereinst in Erfüllung gehen. Es ist den immer wieder dahinsterbenden Wogen zu verdanken, dafs das Meer imstande ist, sich das Gestade und das ungeheuere Bett, in welchem es sich bewegt, zu gestalten."

A. Kritik der englischen Ethik (La morale anglaise contemporaine. 1879).

Schon in Guyaus kritischer Arbeit finden wir Andeutungen seiner definitiven Auffassung. Es sind namentlich drei Einwürfe, die er gegen die Ethik der englischen Schule erhebt.

Die Engländer lehren, die Moral entspringe wesentlich aus kluger Berechnung (Bentham) oder aus Vorstellungsassoziation (Hartley, die beiden Mills) oder aus natürlicher Wahl (Darwin), oder aus Anpassung an die Lebensverhältnisse (Spencer). Sie gründen die Gültigkeit und Erhaltung der Moral auf bestimmte innere und äufsere Entwicklungsverhältnisse. Das moralische Gefühl ist eine Naturerscheinung, die der Mensch nur als eine objektive Gewalt betrachtet, weil er nicht gemerkt hat, wie sie entstanden ist. Das unwillkürliche und unbewufste Wachstum des moralischen Gefühls ist der Hauptgegenstand der englischen Ethik. Hier verstrickt diese sich aber nach Guyaus Ansicht in einen Widerspruch und arbeitet sich selbst entgegen. Denn eben diese englischen Theorien müfsten ja dem Menschen die Augen öffnen und ihm zeigen, welche Bewandtnis es mit der Natur des geheimnisvollen moralischen Gefühls habe. Dasselbe erscheine als ein Trug, von dem man sich befreien

könnte. Die Reflexion werde auflösen, was sich rein unwillkürlich gestaltet habe.

Aber, — hat hier denn eine wirkliche Entwicklung stattgefunden? Die Engländer setzen als letzte Grundlage das egoistische Selbsterhaltungsbedürfnis voraus, und bleibt dieses doch nicht immer dasselbe, wenn auch noch so viele Berechnungen, Assoziationen und Anpassungen hinzukommen! Die Fähigkeit zur uninteressierten Hingabe läfst sich nicht mittels solcher Faktoren erklären. Damit ist aber nicht gesagt, dafs uninteressierte Sympathie eine ursprüngliche Tendenz wäre. Was die Engländer als ursprünglichen Egoismus auffassen, ist nach Guyau etwas anderes und etwas mehr, das tiefer liegt denn sowohl Egoismus als Sympathie. Dies ist ein Drang nach Tätigkeit, nach Entfaltung und Erweiterung, der sich überall regt, wo das Leben gesund und kräftig ist. Dieser Drang braucht nicht über andere Wesen auszugehen, kann aber im Gegenteil zur Verbindung mit anderen und zum Arbeiten für diese führen. Also nicht erst durch viele Zwischenglieder hindurch, sondern schon in seinem ersten Keim enthält der Drang des Menschen eine Möglichkeit der Hingabe an ein umfassenderes Leben als das rein individuelle. — Guyau entwickelt hier einen Gedanken, der schon bei Vauvenargues und Rousseau zum Vorschein gekommen war, den er diesen jedoch nicht entlehnt zu haben scheint. —

Wenn somit der Nachdruck auf den inneren, von äufseren Veranlassungen zum Teil unabhängigen Drang zum Wirken und zur Entwicklung gelegt wird, erhält unser Streben nicht — wie es in der Nützlichkeitsmoral die Konsequenz wird — den Charakter eines blofsen Mittels. Dann kann es sich so verhalten, dafs wir leben, um zu wollen und zu handeln, nicht nur umgekehrt. Il faut vivre pour vouloir et agir! Die Gegenwart darf weder der Zukunft noch der Vergangenheit geopfert werden. Eben im Willensakte liegt ein Zweck: il y a dans la volonté quelque chose de définitif!

B. Ethik (Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. 1885).

Seine Ethik gründet Guyau auf den Begriff des Lebens im weitesten Sinne dieses Wortes, nach welchem der Gegensatz zwischen dem Bewufsten und dem Unbewufsten wie auch zwischen dem Egoistischen und dem Sympathischen wegfällt. Das Leben äufsert sich als ein Bedürfnis des Wachstums, der Erhaltung, der Fortpflanzung, der Erweiterung. Mittels der Biologie will Guyau den Schwierigkeiten abhelfen, in welche die Engländer sich durch ihre psychologische Begründung verwickelt haben; doch gibt er zu, dafs eigentlich schon Darwin und Spencer eine biologische Grundlage nachgewiesen haben. Eine Hauptsache ist ihm, dafs die Zwecke schliefslich nicht vom Bewufstsein erzeugt werden, wenn dieses sich Zwecke aufstellt: der Vorgang besteht nur darin, dafs man sich dessen bewufst wird oder sich zum Gegenstand dessen macht, was sich schon unbewufst zur Geltung gebracht hat. Die Zwecke kommen also nicht gänzlich von aufsen her.

Die Ethik wird daher die Lehre von den Mitteln, mit deren Hilfe der von der Natur selbst gestellte Zweck — das Wachstum und die Entfaltung des Lebens — sich erreichen läfst. Das ethische Hauptgebot lautet: Entfalte dein Leben in allen Richtungen! Sei ein möglichst reicher Mensch, sowohl was die Innigkeit als den Umfang deiner Bestrebungen betrifft! Deshalb, — lebe in Gemeinschaft mit anderen und bilde deine Fähigkeit aus, möglichst viel in Gemeinschaft zu leben! — Die Pflicht ist nur ein Überströmen des Lebens, das gebraucht zu werden und sich hinzugeben verlangt. Sie rührt nicht von Zwang und äufserer Notwendigkeit her, sondern ist der Ausdruck einer Kraft. In der Sympathie oder dem Altruismus tritt diese überströmende Kraft besonders hervor. Der Egoismus ist dagegen das Anzeichen einer Verengerung, einer Isolation und beruht zu guter Letzt auf einer Illusion. Die höchste und überdies am tiefsten in der Natur begründete Tugend ist der Hochsinn (la générosité). —

Guyau suchte der Kritik, die er selbst gegen die Eng-

länder gerichtet hatte, dadurch zu entgehen, daſs er auf das Unbewuſste und Unwillkürliche zurückging. Er übersieht indes die verschiedenen Möglichkeiten — mithin die verschiedenen Probleme —, die am Übergange aus dem Unbewuſsten ins Bewuſste und aus dem Unwillkürlichen ins Willkürliche liegen. Es ist nicht gesagt, daſs das Bewuſste das Unbewuſste gänzlich erschöpft oder diesem durchaus entspricht, und ein ähnliches Verhältnis findet zwischen dem Willkürlichen und dem Unwillkürlichen statt. Mittel setzen einen Zweck voraus, und die Ethik kann keine Mittel suchen, ohne zu wissen, welchem Zwecke dieselben dienen sollen. Was wir zum Zweck machen, beruht wieder darauf, was wir für wertvoll halten. Die mittelbaren Werte (die Mittel) setzen die unmittelbaren Werte voraus. Mit letzteren muſs man deshalb anfangen, und ohne Hilfe der Psychologie lassen sie sich nicht finden. Eine empirische Lehre von den Werten muſs die Grundlage abgeben, und gibt es mehrere fundamentale Werte, die sich nicht auf einen einzigen reduzieren lassen, so entsteht hier aller Ethik gleich zu Anfang eine Schwierigkeit. Nur solange man sich in vager Allgemeinheit bewegt, genügt eine Berufung auf die Biologie. Sobald bestimmte Fragen gestellt werden, taucht der Wertbegriff empor. Hiervon liefert Guyau selbst ein Beispiel. Gegen Bourgets Behauptung, es sei willkürlich und dogmatisch, zwischen natürlichen und unnatürlichen Gefühlen und Trieben zu unterscheiden, verficht Guyau (in seiner Schrift „L'art au point de vue sociologique", S. 375), es könne sehr wohl einen Unterschied des Wertes geben, selbst wenn die verschiedenen Zustände mit gleich groſser Notwendigkeit entstünden. Es gebe ein Kriterium des natürlichen Wertes (valeur naturelle), das in der Kraft und dem Umfange des Lebens wie auch in dem Bewuſstsein und dem Lustgefühle, die dessen innere Offenbarung seien, zu suchen sei. — Es leuchtet jedoch ein, daſs wenn das „Leben" nicht mit „Bewuſstsein und Lustgefühl" verbunden wäre — wie kräftig und umfassend es auch sein mag — kein Wertbegriff aufgestellt werden könnte und keine ethische Diskussion möglich wäre[40].

Das Bedürfnis, das durch die Zunahme des Lebens an Kraft und Umfang befriedigt wird, ist aber ja unwillkürlich und instinktiv; wird es denn nicht geschwächt werden, wenn es als Gegenstand der Aufmerksamkeit und des Nachdenkens hervorgezogen wird? — Dies war die Hauptschwierigkeit, die Guyau bei den Engländern gefunden hatte, und von der er deshalb seine eigene Theorie zu befreien suchen mufste. Er meint, die Vernunft lähme einen Instinkt nur, wenn sie in einer anderen Richtung gehe als der letztere, oder wenn es ein Vorteil sei, dafs sie denselben ersetze. Keins von beiden sei aber hier der Fall. Die unwillkürliche Hingabe und Entfaltung habe ihre grofse praktische Bedeutung. Die Lust zum Wagen entspringe aus dem Überschusse des Lebens an Kraft, der Hoffnung und Glauben erzeuge und hierdurch ermögliche, was sonst nicht möglich sein würde. In kühner Bewegung des Denkens, in begeisterter Aufopferung äufsere sich diese Kraft und Gesundheit des Lebens. Die einzige Sanktion, welche die Zukunftsethik anerkennen werde, sei die Lust am Wagen (le plaisir de risque). — Ich sehe nicht ein, weshalb die Engländer sich nicht ebensowohl auf diese Gründe berufen könnten; tatsächlich tun sie es denn auch, und zwar in höherem Mafse als Guyau, da ihre Ethik mehr empirisch ist als die seine. Könnten Klugheit, Assoziation und Anpassung nicht zu etwas Wertvollem führen, so würden sie nicht die stetigen Wege sein, auf denen die Entwicklung fortschreitet.

C. Ästhetik (Les problèmes de l'estétique contemporaine. 1884).

Guyaus Ästhetik bietet ein interessantes Beispiel dar, wie ein Problem sich den Verhältnissen der verschiedenen Zeiten gemäfs auf verschiedene Weise stellen kann. Früheren Forschern, wie Kant und Schiller, viel später auch noch Spencer, erschien es als die Aufgabe, der Kunst inmitten und trotz des Kampfes des Lebens Raum zu schaffen. Sie nahmen ihre Zuflucht zu demselben Gedanken, der bei Guyau eine so grofse Rolle spielt, indem sie darauf hinwiesen, dafs

ein Überschufs an Energie zu ähnlichen Funktionen wie den im Lebenskampfe angewandten benutzt werde, nur machten sich jetzt Bild und Spiel, nicht aber die Wirklichkeit des Lebens selbst geltend. Gegen diese ganze Richtung der Ästhetik sagt Guyau: Wir suchen in der Kunst gerade ein reicheres und volleres Leben, als das gewöhnliche Leben zu bringen vermag; die Kunst ist eine Erweiterung des Lebens, schade nur, dafs wir das Bild und das Spiel zu Hilfe nehmen müssen, um dieselbe zu erreichen. Das Unwirkliche ist keineswegs eine Bedingung der Kunstschönheit, sondern gerade eine Begrenzung, welche dieselbe sich gefallen lassen mufs. Während des künstlerischen Schauens entsteht der Wunsch, das zu werden, was wir betrachten, und es ist der Kummer des Dichters, dafs er sich nicht mit der ganzen Fülle des Lebens eins machen kann (das Gedicht „Le mal du poète"). Deswegen steht nach Guyaus Auffassung die Naturschönheit höher als die Kunstschönheit.

Hiermit steht es in Verbindung, dafs Guyau behauptet, alle Sinne wirkten zum Schönen zusammen. Ein Trunk Milch an einer Senne könne wie eine ganze Pastoralsymphonie wirken. Alle Seiten unseres Wesens seien mitbetätigt, — durch Wahrnehmung, durch Erinnerung, durch Phantasie. Schön nennt Guyau eine Einwirkung, die das Gefühl, das Denken und das Wollen zugleich erregt und Lust an diesem gesamten Wirken erweckt. Immer mehr wird aller Genufs und alles Lustgefühl das Gepräge der Schönheit erhalten, so dafs der Unterschied, der in einem Zwischenstadium der Entwicklung zwischen dem Angenehmen und dem Schönen zu machen ist, wegfallen wird; dieser Unterschied ist nur dadurch bedingt, dafs das Tierische noch so grofse Gewalt im Menschen hat. Dann werden auch das Ästhetische und das Ethische in der Behauptung der natürlichen Werte des Lebens miteinander zusammenfallen. Zuletzt wird es sich erweisen, dafs kein Künstler eigentlich etwas anderes als sein eigenes Leben darzustellen vermag, — und der Wert seines Werkes wird auf dem Werte dieses Lebens beruhen! — Wer Guyaus Schriften liest, wird sich bei dieser Äufserung des Gedankens nicht erwehren können, dafs sie sich

auf Guyaus eigene Schriftstellertätigkeit beziehen läfst, die überall von dem grofsen Eros durchdrungen ist, der die Seele seines Lebens war.

D. Religionsphilosophie (L'irreligion de l'avenir. 1887).

Guyaus merkwürdigstes und bedeutendstes Buch ist das, welches die „Irreligion der Zukunft" behandelt. Es zeigt eine glückliche Vereinigung der eingehendsten Kritik mit dem innigsten Gefühl, mit der völligen Überzeugung, dafs die Zeiten der Religion vorüber sind, und mit der vertrauensvollsten Hoffnung, dafs eine hohe und ideelle Lebensanschauung nie der Bedingungen ermangeln wird, welche ihre Entwicklung verlangt. Sein Titel ist wider die Versuche gerichtet, eine Zukunftsreligion zu konstruieren, zugleich jedoch wider die „Antireligion", indem das Werk den inneren Zusammenhang des religiösen Standpunktes mit dem Standpunkt, der ihn ablösen soll, behauptet.

Das religiöse Problem steht nach Guyau in enger Verbindung mit dem ethischen und dem ästhetischen. Alle drei Gebiete treffen seiner Ansicht nach im Begriffe des Lebens zusammen. Im konzentrierten persönlichen und sozialen Leben treten alle drei Elemente hervor, und erst hierdurch kommt jedes für sich zu seinem Rechte. Die Religion beginnt freilich als eine Art mythologischer Physik; die intellektuellen Elemente sind aber doch nicht die vorwiegenden. Das Grundlegende sind die Erfahrungen des Menschen in der Gemeinschaft des Lebens, in der er lebt. Diese Gemeinschaft des Lebens dehnt er unwillkürlich über das ganze Dasein aus, so dafs Götter und Menschen eine einzige grofse Gesellschaft bilden. Die Religion ist nicht nur Antropomorphismus, sondern auch besonders Soziomorphismus. Die Verschiedenheit der Religionen beruht namentlich darauf, als welche Art von Gesellschaft man sich das Universum denkt, ob als eine Familie oder als ein Reich, — und in letzterem Falle, ob von einem Vater oder einem Tyrannen regiert. — Der soziale Charakter der Religion äufsert sich

am entschiedensten im Kult, mittels dessen der Mensch mit den Göttern Gemeinschaft findet. — Allmählich wird sowohl der religiöse Kult als die religiösen Vorstellungen sublimiert und idealisiert. Innerer Kult tendiert zum Ablösen äufseren Kults, und die Mystik verdrängt die Mythologie. Der Gipfel ist erreicht, wenn Gott als das personifizierte moralische Ideal erscheint. — Als wesentliche Züge aller Religion hebt Guyau hervor: die mythologische Erklärung der Natur, die in der höheren Religion als Glaube an Wunder fortgesetzt wird — einen Kreis von Dogmen als absolute Wahrheiten — und den Kult als einen Kreis von Handlungen mit übernatürlichen Wirkungen. Wo diese drei Dinge nicht anzutreffen sind, will Guyau nicht von Religion reden.

Die Auflösung einer Religion findet nicht direkt und von aufsen statt, sondern dadurch, dafs ihre inneren Lebensbedingungen wegfallen. Dies geschieht wieder langsam, je nachdem Industrie, Wissenschaft, Individualismus und selbständige Ethik sich entwickeln. Unter diesen Faktoren legt Guyau der unabhängigen individuellen Überzeugung das meiste Gewicht bei: letzterer Faktor ist es vorzüglich, der einer Religion den Sieg über eine andere verschafft hat; dieser wird schliefslich zur graduellen Auflösung jedes dogmatischen Systems und mithin zuletzt zum Aufhören der Religion führen. Dieser Auflösungsprozefs kann lange dauern; die Ideen wirken aber ununterbrochen und unmerkbar; — sie schreiten vorwärts, wenn sie auch zuweilen — wie müde Soldaten — während des Marsches schlafen.

Der schliefsliche Mangel an Religion (l'absence finale de religion), die Irreligion, ist aber nicht dasselbe wie Antireligion, der vollständige Gegensatz der Religion. Dieselbe soll im Gegenteil ein höherer Grad der Religion und der Zivilisation werden, indem das Beste des religiösen Lebens nach dem Wegfall des Dogmas an Kraft und Umfang wachsen wird. Das Ewige der Religion ist gerade das Streben, wodurch sie erzeugt wurde, — der Drang, jenseits der nackten Tatsache zu gelangen und einen gröfseren Zusammenhang zu finden. Der menschliche Geist ist wie die Schwalbe: ihre langen Schwingen eignen sich nicht zum Fliegen an der

Erde, wohl aber zu hohem und kühnem Fluge in freier Luft; es kommt nur darauf an, dafs sie sich von der Erde zu erheben vermag, und dies fällt oft schwer; das unvergängliche Trachten nach dem Ideal wird dem Geiste aber immer wieder Luft unter die Flügel zuführen. Dieses Trachten wird sich stärker als vorher regen, wenn es sich aus der Religion aussondert. Nur wird man weniger das Bedürfnis fühlen, eine bestimmte Sprache zu finden, in der die ewigen Rätsel sich ausdrücken lassen: diese werden für sich selbst reden. Die letzten Hypothesen werden stets einen ausgeprägt individuellen Charakter behalten. Keine Religion ist imstande, alles auszudrücken, was die einzelne Persönlichkeit in ihrer ganzen Eigentümlichkeit enthält oder nötig hat. Jeder mufs seinen eigenen Gott oder seine eigene Bibel erzeugen. Verschiedene Überzeugungen können sowohl nebeneinander unter den Menschen bestehen, wie verschiedene Pflanzen in demselben Erdboden gedeihen können. Namentlich werden die ethischen Elemente der Religion erhalten bleiben und freigemacht werden. Schon jetzt tendiert die Religion bei den edelsten Menschen dahin, mit der Liebe eins zu werden. — Die Stimmung gegen das Leben und das Dasein wird keine einfache und beständige sein; sie wird wechseln und schwanken. Die Entwicklung dauert ja schon seit einer Ewigkeit, — und herausgekommen ist doch nur eine Welt wie diese mit allen ihren Disharmonien und mit aller Unsicherheit ihres Laufes! Je mehr der Mensch sich mittels einer Art idealer Soziologie ins gesamte Dasein hineinlebt, um so mehr wird die Betrübnis zunehmen: das Denken ist Schmerz und nicht nur Licht. Gott selbst müfste, wenn er existierte, den gröfsten Schmerz fühlen, weil er als unendliches Wesen seine Unmacht, Hilfe zu bringen, am bittersten fühlen müfste. Die Totalstimmung wird aber das Gepräge der Erhabenheit tragen, so dafs der Kummer des Strebenden nur ein Element des Lebensgefühls wird. Der Überschufs an Kraft wird Hoffnung, Glauben und die Lust zum Wagen erzeugen. Selbst dem Tode, „der gröfsten Neuigkeit des intellektuellen Lebens nächst der Geburt", steht der Strebende mit unerschütterlicher intellektueller

Festigkeit gegenüber. Notre dernière douleur reste aussi notre dernière curiosité! —

Letztere Äufserung ist für Guyaus unermüdliche Denkarbeit charakteristisch, die mit seinem tiefen Ernste, seiner wehmütigen Stimmung und seiner grofsen Resignation Hand in Hand ging. Man hat von ihm gesagt, er schiffe auf dem unendlichen Meere, ohne jemals Anker zu werfen. Kann man aber je ein für allemal Anker werfen? — Was das religiöse Problem betrifft, hat er so tief gegraben wie nur wenige andere, und er gewahrte deutlich die Notwendigkeit der Frage, ob die Konzentration des Lebens, welche die Religionen zu ihren klassischen Zeiten bedingten, verschwinden kann, ohne durch Äquivalente ersetzt zu werden. Er versuchte, hier die Kontinuität auf dem Gebiete der geistigen Werte zu behaupten, obschon er meint, der Begriff der Religion sei für diese Werte nur dann gültig, wenn sie in einer gewissen bestimmten Form aufträten[41]. Die Kontinuität zwischen Religion und Irreligion betont er jedenfalls so stark, dafs das Beste der Religion (zugleich auch, was bei deren Entstehung die eigentliche Tendenz gewesen sei) in der Irreligion erhalten bleiben müsse.

II. Friedrich Nietzsche.

A. Charakteristik und Biographie.

Ob wir hier zunächst einen Dichter oder einen Denker vor uns haben, möchte Gegenstand des Streites sein und ist dies auch gewesen. Jedenfalls läfst sich behaupten, dafs es dem bleibenden Werte der Werke Nietzsches besser gedient hätte, und dafs der Dichter in ihm mit dem Denker in gröfsere Harmonie gekommen wäre, wenn er die Form des Dramas oder die des Dialogs oder vielleicht eine ähnliche Form wie Kierkegaards Pseudonyme zur Darstellung seiner Ideen angewandt hätte. Denn es sind verschiedene streitige Gedanken, die sich in ihm regen, und zwar mit derselben Leidenschaftlichkeit; es ist, als ob nicht nur in seinen ver-

schiedenen Schriften, sondern oft sogar in einer und derselben Schrift verschiedene Persönlichkeiten aufträten. Seinen Hauptgedanken — allenfalls was ich als seinen Hauptgedanken nachzuweisen versuchen werde — kleidete er aber in eine poetische Form, da er nur in grofsen bildlichen Zügen auszusprechen vermochte, was ihm am innigsten am Herzen lag. Erwin Rohde, der bedeutendste Mann unter seinen Jugendfreunden, betrachtete ihn zunächst als Dichter und war deshalb erfreut, als „Zarathustra" zu erscheinen begann. „Ich habe längst das Gefühl, als ob Nietzsche wesentlich litte . . . an einer Fülle von Poesie, die nicht in eigentliche Dichtung sich niederschlagen will und ihm nun im Innern Fieber und Not macht." Sehr klar äufserte Nietzsche sich selbst über die Beziehung des dichterischen zum philosophischen Elemente in ihm und über die Bedeutung beider Elemente für ihn in der Vorrede (aus 1886) zu einer neuen Auflage seiner Jugendschrift „Die Geburt der Tragödie", indem er es als seine fortwährende Aufgabe bezeichnet, die Wissenschaft unter dem Gesichtspunkte der Kunst und die Kunst unter dem Gesichtspunkte des Lebens zu erblicken. Diese Äufserung zeigt zugleich, dafs ich mit Recht seine Richtung nebst derjenigen Guyaus als Wertungsphilosophie kennzeichene. Ebenso wie bei Guyau sind die Kraft und die Fülle des Lebens sein innerster Grundgedanke; Nietzsche hat denn auch mehrere Schriften Guyaus mit grofsem Interesse gelesen. Was er erstrebt, ist eine neue, positive Wertung des Lebens auf Grundlage einer kulturgeschichtlichen Betrachtung. Im Vergleich hiermit ist das den gröfseren Kreisen am meisten in die Augen Springende, die Lehre von der Herren- und Sklavenmoral, der soziale Dualismus und die Verachtung des grofsen Haufens (der „Herde"), abgeleitet und untergeordnet, und zwar, wie ich zu zeigen versuchen werde, falsch abgeleitet. An diesem Punkte, in der Beziehung seines eigentlichen Grundgedankens zu seinen speziellen Anschauungen und Antipathien, finden sich seine gröfsten Widersprüche. Diejenigen seiner Schriften, in welchen diese in ihrer Beziehung zum Grundgedanken abgeleiteten (zudem falsch abgeleiteten)

Äufserungen vorkommen, sind jedoch die meistgelesenen. Seine literarische Wirkung beruht auf dieser Seite seiner Schriftstellertätigkeit. Ohne hier den Streit erneuen zu wollen, den ich vor einigen Jahren wegen Nietzsches mit Georg Brandes führte, kann ich doch nicht die Bemerkung unterlassen, dafs Nietzsches Einführung in die dänische Literatur unter Betonung dieser Seite keine glückliche war. Dem Auffälligsten bei ihm, und nicht dem Fundamentalen wurde das Gewicht beigelegt. Jetzt, wo man — besonders nach der Herausgabe so vieler der hinterlassenen Schriften und Entwürfe Nietzsches — seine Produktion einigermafsen zu übersehen imstande ist, erweist sich mir das Humoristische, dafs sozusagen das einzige, worüber unter meinem damaligen Widersacher und mir Einigkeit bestand, eine Sache war, in der wir alle beide unrecht hatten. Wir waren darin einig, dafs Nietzsche ein Gegner der Wohlfahrtsmoral sei, jetzt ergibt es sich aber, dafs Nietzsche in der Tat ein Wohlfahrtsmoralist in grofsem Stile war. Dies ist hier hervorzuheben, wo wir nichts damit zu schaffen haben, was in literarischer Beziehung vielleicht am meisten epochemachend sein mag, dagegen behandeln sollen, was in philosophischer Beziehung das Entscheidende ist: die Grundgedanken, ihre Begründung und ihr Kampf.

Die Bedeutung, die das literarische und das poetische Element bei Nietzsche haben, bereitet der Darstellung und Charakteristik gröfsere Schwierigkeiten als dies mit anderen Philosophen der Fall ist. Um ein einigermafsen richtiges Bild von ihm zu geben, mufs meine Darstellung ausführlicher werden, als sie zu sein brauchte, wenn es sich nur darum handelte, mit seinen Gedanken Abrechnung zu machen. Es wird indes von grofsem psychologischem Interesse sein, die Beziehungen zwischen Denken, Kunst und Leben bei einem Genie zu studieren, dessen Trachten es war, alles Denken und Dichten der Vertiefung und der Erhöhung des Lebens dienstbar zu machen. Eine psychologische Ausbeute wird hier auch von philosophischer Bedeutung sein. —

Friedrich Nietzsche wurde den 15. Oktober 1844 aus einem alten Predigergeschlecht in Preufsisch-Sachsen ge-

boren. Er selbst wollte gern vornehmerer Herkunft sein, und er glaubte, sein Urgrofsvater sei ein polnischer Edelmann gewesen. Einige seiner Kritiker meinen dagegen, in seinem Gedankengange gerade den Predigersohn zu finden. Sehr jung wurde er anderen Einflüssen als den kirchlichen untergeben, indem er sich in der Schule und an der Universität mit Eifer den klassischen Studien widmete. Die Bekanntschaft aus erster Hand mit dem griechischen Geistesleben und die Begeisterung über dasselbe wurden für das Dichten und Trachten seines ganzen Lebens entscheidend. Daneben erhielt aber das Studium Schopenhauers, das er gleichzeitig mit den philologischen Studien betrieb, tief eingreifende Bedeutung. Unter anderen Philosophen übten Dühring und Albert Lange Einfluſs auf ihn; Schopenhauer wurde aber sein eigentlicher „Erzieher“. Mit Bezug auf sein Schopenhauer-Studium schreibt er (1869) seinem Freunde Paul Deussen: „Eine Philosophie, die wir aus reinem Erkenntnistrieb annehmen, wird uns nie ganz zu eigen, weil sie nie unser eigen war. Die rechte Philosophie jedes Einzelnen ist ἀνάμνησις [Erinnerung].“ Der Erkenntnisdrang äuſserte sich bei Nietzsche stets in unzertrennlicher Verschmelzung mit dem Kunstdrange und dem Lebensdrange. Dies ist seine Stärke, zugleich aber auch seine Schwäche — als Denker, namentlich da ihm die Gedanken wegen seiner impulsiven und disharmonischen Natur so oft von der augenblicklichen Stimmung oder von einer Reaktion gegen Tendenzen der Aufsenwelt diktiert wurden.

Nietzsches zweiter grofser Erzieher wurde Richard Wagner. Schon während seiner Studienjahre zu Leipzig hatte er die persönliche Bekanntschaft des grofsen Meisters gemacht, und als er 1869 Professor der Philologie zu Basel wurde, verkehrte er vertraulich mit Wagner und dessen Gattin, die während dieser Jahre in der Nähe von Luzern wohnten.

Noch einen dritten Erzieher erhielt er: die Krankheit, die viele Jahre lang an seiner Kraft zehrte und mit unheilbarer Geisteskrankheit endete. Er soll sich dieselbe zugezogen haben, während er als Krankenwärter am deutsch-

französischen Kriege teilnahm. Ansteckung war die Ursache, und Möbius („Über das Pathologische bei Nietzsche") behauptet deshalb, die Hirnkrankheit, an der er zu leiden hatte, lasse sich nicht mit seiner ursprünglichen Persönlichkeit in Verbindung setzen, obschon sie auf deren spätere Entwicklung bestimmten Einfluſs erhielt, und obschon anzunehmen ist, daſs er erblich prädisponiert war. Nach Möbius verschlimmerte sich Nietzsches Zustand durch falsche ärztliche Behandlung und durch seinen eigenen Miſsbrauch des Chlorals. Wenn Möbius zugleich meint, in Nietzsches Schriften eine bestimmte Stelle angeben zu können, wo die Krankheit angefangen haben sollte, ihren Einfluſs zu äuſsern, so halte ich dies für durchaus unbegründet; doch hierüber später. — Die Krankheit machte es Nietzsche nach langem Kampfe unmöglich, seine Tätigkeit an der Universität fortzusetzen; auch war das Gebiet der Philologie ihm zu eng geworden, da die groſsen Probleme ihm keine Ruhe lieſsen, sondern seine Phantasie und sein Denken anspornten. 1879 nahm er seinen Abschied und lebte nun während der folgenden Jahre des Sommers gewöhnlich im Engadin, des Winters an der Riviera. In der wunderbaren Gebirgsnatur des Engadin mit ihrer leichten Luft und ihren prachtvollen Beleuchtungen, hoch über dem gewöhnlichen Treiben der Menschen in den Tälern, — hier oben „in den Weiten" wurden nach seiner eigenen Aussage einige seiner bedeutendsten Ideen ins Leben gerufen.

Eigentümlich ist es Nietzsche, daſs alle seine drei Erzieher am entschiedensten mittels der Reaktion, die sie auslösten, oder mittels der Kontrastwirkung, die sie bedingten, auf ihn wirkten. Die Krankheit stählte seinen Willen, und die Tapferkeit unter Leiden wurde seine Haupttugend. Aus erster Hand lernte er den Schmerz des Lebens kennen, zugleich aber auch die überströmende Kraft des Lebens, die ihm trotz allem gestattete, sich zu behaupten. Der Erziehung der Krankheit entwuchs er nie mehr; von seinen beiden anderen Lehrmeistern konnte er sich trennen, wenigstens dem Anschein nach. Mit dem lebenden Erzieher, mit Richard Wagner, wurde der Bruch ein schmerzhafter. Bei

Schopenhauer war es der Pessimismus, der an einem gewissen Punkte seiner Entwicklung abstofsend auf ihn wirkte; von Wagner entfernte ihn sowohl dessen Pessimismus als die Zuneigung zum mittelalterlichen Christentum, die er bei dem grofsen Tonkünstler zu finden glaubte[42], dessen menschliche Schwächen sich nach und nach seinem scharfen Blicke offenbarten. Den „Siegfried“ hatte er bewundert und geliebt; schon Wotan — der Gott als Pessimist! — hatte sein Bedenken erregt; den „Parzival“ hafste er. Anfangs hatte er Wagners Kunst als „dionysisch“ bewundert; später betrachtete er sie als eine Äufserung des Verfalls.

Wenn man Nietzsches Biographie[43] studiert, sucht man ganz natürlich nach Erlebnissen, die ihn mit dem Volke, dem grofsen Haufen, der „Herde“, wie er später sagte, in Berührung gebracht haben könnten. Man könnte ja doch erwarten, dafs ihm besonders oft die Gelegenheit geworden sei, Menschen massenweise auftreten zu sehen. Man findet nur zwei solche Gelegenheiten, und alle beide erregten Verachtung in ihm. Das eine Mal waren es bierbezechte deutsche Studenten. Das andere Mal war es das Bayreuther Theaterpublikum, das seinen Erwartungen von dem idealen Zuhörerkreise bei der Wiedergeburt der grofsen Kunst nicht entsprach. — Dagegen hat Nietzsche nie die Gelegenheit gehabt, unter dem Volke zu leben und dessen Streben, dessen Fähigkeit zur Entwicklung und Organisation kennen zu lernen; den gröfsten sozialen Ereignissen des 19. Jahrhunderts stand er völlig fremd gegenüber. —

In dem Verlaufe der Krankheit wird man mehrere Perioden unterscheiden können. Eine Zunahme der Kränklichkeit findet um 1879 statt, darauf während der folgenden Jahre eine Abnahme und dann wieder eine Steigerung im Jahre 1888. Jetzt trat eine Katastrophe ein. Er schickte an mehrere Bekannte Briefe, die bald „Dionysos“, bald „der Gekreuzigte“ zur Unterschrift trugen. In Turin fiel er eines Tages ohnmächtig auf der Strafse um. Ein Freund brachte ihn nach Basel, von wo er später in seine Heimat geführt wurde. Die letzten Jahre verlebte er im Zustande völliger Stumpfheit zu Weimar, von seinen Angehörigen

sorgfältig gepflegt. Er starb den 25. August 1900. — Da keine Obduktion unternommen wurde, liefsen sich die Art und der Sitz der Krankheit nicht mit völliger Sicherheit feststellen. Die Schwester Nietzsches findet die Hauptursache der letzten Krankheit in seinem übermäfsigen Gebrauch von Chloral.

Nietzsche war ein Mann der Gegensätze. Der Gegensatz, der vorzüglich bei ihm hervortritt, der sein ganzes Treiben prägt und für sein Leben und seine Bedeutung verhängnisvoll war, ist der Gegensatz zwischen hoher Begeisterung und tiefem Ekel. Unter gesunden Verhältnissen sind diese beiden Gegensätze zwei verschiedene Seiten derselben Grundstimmung; bei Nietzsche waren sie feindliche Mächte, die um die Herrschaft über sein Gemüt und über seinen Willen miteinander rangen. In diesem Ringen ging er zugrunde. Bewunderung des Grofsen und Hohen, Sehnsucht nach diesem, der Wunsch, für dasselbe zu wirken, bildeten wohl den innersten Kern seiner Seele; die Antipathie gegen das Niedrige und Schwache und dessen Verachtung überwältigten, hypnotisierten ihn aber, und die Folge wurde, dafs die Sache, für die er kämpfen wollte, vor dem, was er bekämpfen wollte, zurücktrat. Die „reaktiven“ Stimmungen — die er selbst doch bei anderen verachtete — gewannen bei ihm immer wieder die Oberhand. Er selbst fühlte, welche Gefahr hier seinem geistigen Leben drohte. 1874 schreibt er dem Fräulein von Meysenbug: „Wie wird mir zumute sein, wenn ich erst alles Negative und Empörte, was in mir steckt, aus mir herausgestellt habe, und doch darf ich hoffen, in fünf Jahren ungefähr diesem herrlichen Ziele nahe zu sein.“ Diese Hoffnung ging nicht in Erfüllung, selbst nachdem er angefangen hatte, die positive Darstellung seiner Ideen auszuarbeiten. Noch im letzten Jahre vor der Katastrophe unterbrach er seine zusammenhängende Arbeit, um seinen Antipathien Luft zu schaffen, obschon er seine Ventile vorher oft genug geöffnet hatte.

Der vorherrschende Platz, den die Antipathien in seiner Produktion einnehmen, steht nicht nur zu seiner Begeisterung im Gegensatz, sondern auch zu seiner liebevollen und

innigen Gesinnung, wie sie sich in seinen engsten Verhältnissen äufserte. Auch dies fühlte er selbst. In einem Briefe an Fräulein von Meysenbug (1875) heifst es: „Diesen Herbst nahm ich mir vor, jeden Morgen damit zu beginnen, dafs ich mich fragte: Gibt es keinen, dem du heute etwas zugute tun könntest? ... Mit meinen Schriften mache ich zu vielen Menschen Verdrufs, als dafs ich es nicht versuchen müfste, es irgendwie gutzumachen.“ Einige Jahre später (1883) schreibt er Erwin Rohde, er wisse wohl, dafs das Bild, welches seine Bücher jetzt [während er in seiner Schriftstellertätigkeit die heftigste Polemik führte] von ihm gäben, nicht mit dem Bilde übereinstimme, das sein Freund von ihm im Herzen trage. Er habe wirklich eine „andere Natur“ [als diejenige, die sich zu dieser Zeit in seinen Schriften äufserte]; bei der „ersten“ allein würde er schon längst zugrunde gegangen sein!

Nicht nur der Begeisterung und der Liebe widerstritt das starke Vorherrschen der Antipathien, sondern auch dem Optimismus, den Nietzsche in seinen späteren Jahren so leidenschaftlich verfocht. In steigendem Mafse und in überschwänglichen Ausdrücken verlangte er eine Bestätigung des Lebens, eine Anerkennung des Wertes desselben. Wie konnte er das aber verlangen, wenn die Welt so von Ekel und Elend erfüllt ist, wie er immer wieder äufserte und wie er zu äufsern nie aufhörte?

Die streitigen Stimmungen bei ihm konnten zu keiner Versöhnung kommen, weder in der Form des grofsen Humors noch in der der tiefen Wehmut. Von Shakespeare hat man gesagt, sein Humor sei der Ausdruck seiner Treue gegen das Leben. So seine Treue zu zeigen, dazu war Nietzsche nicht imstande; vielleicht kam es daher, dafs er weder entschiedener Dichter noch entschiedener Denker war, und dafs auch hier zwei Naturen in ihm miteinander rangen. Sein Zeitgenosse Guyau, in vielen Beziehungen auch sein Denkgenosse, fand in der Wehmut und dem ewigen Streben des Denkens den harmonischen Ausgleich. Auch diese Form war Nietzsche versagt. Eine Klangfarbe, welche die streitigen Töne in sich sammelte, erlangte er nicht. Schwankungen

zwischen dionysischem Rausche und verzehrender Disharmonie brachten ihn der Auflösung immer näher. Hier wird es berechtigt sein, eine Wirkung der Krankheit zu suchen. Redlich kämpfte er gegen dieselbe an, denn er war ein tapferer Mann, ein Willensmensch. Er fühlte tief „die Vehemenz der inneren Schwingungen"; wenn seine Kritiker ihn aber „exzentrisch" nannten, sagte er mit Stolz: „Diese Herren, die keinen Begriff von meinem Zentrum, von der grofsen Leidenschaft haben, in deren Diensten ich lebe, werden schwerlich einen Blick dafür haben, wo ich bisher aufser meines Zentrums gewesen bin, wo ich wirklich ‚exzentrisch' war." Seine Tapferkeit zeigte er beim Arbeiten und Leiden, in Verkennung und Einsamkeit: „Kein Schmerz hat vermocht und soll vermögen, mich zu einem falschen Zeugnisse über das Leben, wie ich es erkenne, zu verführen." (Aus einem Briefe 1880.) „Meine Existenz ist eine fürchterliche Last; ich hätte sie längst von mir abgeworfen, wenn ich nicht die lehrreichsten Proben und Experimente auf geistig-sittlichem Gebiete gerade in diesem Zustande des Leidens und der fast absoluten Entsagung machte; — diese erkenntnisdurstige Freudigkeit bringt mich auf Höhen, wo ich über alle Marter und alle Hoffnungslosigkeit siege. Im ganzen bin ich glücklicher als je in meinem Leben." (Aus einem Briefe 1880.) Und später schrieb er einmal: „Man gebe acht darauf: die Jahre meiner niedrigsten Vitalität waren es, wo ich aufhörte, Pessimist zu sein."

Nur eines fürchtete er: das Mitleid. An diesem hatte er sich während seiner pessimistischen Zeit und unter Schopenhauers „Erziehung" versehen. Diese Furcht, die zu seiner Tapferkeit in sonderbarem Gegensatze steht, findet zum Teil ihre Erklärung in seiner eigenen Abhärtung, hängt aber auch mit seinem weichen Gemüte zusammen, dem das Mitleid zur Versuchung werden konnte. Unter Mitleid versteht er zunächst die passive, sentimentale Form des Mitgefühls, die sowohl den Mitleid-Fühlenden als das Objekt des Mitleids schwächt. Schliefslich erschien das Mitleid ihm als die letzte grofse Sünde, der man noch verfallen könne, wenn andere Sünden unmöglich geworden seien. Die eigen-

tümliche hypnotische Wirkung, welche Nietzsches Antipathien auf ihn hatten, äufsert sich auch hier. Zuletzt spürte er Krankenluft in ganz Europa, wo er auch ging und stand.

Die Form der Schriftstellertätigkeit Nietzsches wurde durch sein Temperament und seine Kränklichkeit bestimmt. Er fühlte das Bedürfnis der Konzentration, und es gibt in seiner Produktion gewisse positive Hauptgedanken, die er vollständig durchzuarbeiten trachtete. Er war aber nicht imstande, die überschwängliche momentane Stimmung den Forderungen des Grundgedankens und der Grundstimmung zu unterwerfen. Die Begrenzung, die den Meister macht, stand ihm nicht zur Verfügung. Daher der Zwiespalt seiner Äufserungen; der Rausch des einen Augenblicks stimmt nicht immer zu dem des anderen. Der Aphorismus wurde ihm zur Lieblingsform. Jeder einzelne Aphorismus läfst einen Gesichtspunkt zu völligem, oft schlagendem Ausdruck gelangen, um dann anderen Aphorismen Raum zu geben, die ohne weiteres das Entgegengesetzte aussagen. Die eigentliche Arbeit des Denkens kommt nicht zur Ausführung. Mit Recht hat man die Form des Aphorismus als für Nietzsche gefährlich bezeichnet. Er geriet auf dieselbe teils durch Nachahmung älterer französischer Schriftsteller, namentlich des von ihm hoch bewunderten Larochefoucauld, teils durch seine Kränklichkeit, die ihm zusammenhängende Arbeit unmöglich machte. Er produzierte auf Spaziergängen und schrieb seine Gedanken in losgerissener Form auf; andere mufsten sie dann redigieren. „Ich kritzele auf meinen Wegen hie und da etwas auf ein Blatt; ich schreibe nichts am Schreibtisch; Freunde entziffern meine Kritzeleien.“ (Brief an Eiser, 1880.) Zum grofsen Teil verdankt Nietzsche seine Popularität wohl dieser Form, die es so leicht macht, allenfalls eine „Grüfsbekanntschaft“ mit seinen Büchern zu stiften. Selbst sagt er von einem seiner in dieser Form verfafsten Werke: „Ein Buch wie dieses ist nicht zum Durchlesen und Vorlesen, sondern zum Aufschlagen, namentlich im Spazierengehen und auf Reisen.“ („Morgenröte“, Aphor. 454.) Es ist, wie er selbst gesagt hat, nicht leicht,

sein eigentliches Zentrum zu finden; seine eigene Darstellungsform hat dies aber schwieriger gemacht, als es an und für sich sein würde.

B. Nietzsches Schriften.

Es folgt aus Nietzsches disharmonischem und schwingendem Temperamente, dafs seine Schriften sich nicht rein chronologisch ordnen lassen, sondern in Gruppen zu teilen sind, die wir durch die verschiedenen Beziehungen zwischen den im ganzen bei ihm vorherrschenden Grundgedanken zu charakterisieren haben.

1. Erste Gruppe. Das Problem wird gestellt und die definitive Lösung angedeutet. Charakteristisch ist dieser ersten Gruppe die kulturgeschichtliche Grundlage der Problemstellung, die Nietzsche aus seinen philologischen Studien herholt. Er stützt sich auf die Soziologie, während Guyau sich wesentlich auf die Biologie stützt. „Die Geburt der Tragödie“ (1872) ist nicht allein Nietzsches erste bedeutende Schrift, sondern zugleich auch — was die wirkliche Problemstellung betrifft — vielleicht die bedeutendste aller seiner Schriften. Sein Hauptgedanke einer neuen Wertung des Lebens kommt schon hier zum Vorschein. In einer seiner letzten Schriften („Götzendämmerung“) sagt er selbst: „Die ‚Geburt der Tragödie‘ war meine erste Umwertung aller Werte.“ Die tragisch-pathetische Lebensauffassung — durch Dionysos und Apollon symbolisiert — wird als Gegensatz des von Sokrates vertretenen intellektuellen Optimismus aufgestellt. Die Beziehungen zwischen Wissenschaft, Kunst und Leben werden in diesen drei Gestalten personifiziert, und Dionysos nimmt den höchsten Platz ein, obschon das apollinische, gestaltende und begrenzende Element gröfsere Anerkennung findet als in den späteren Werken.

Der somit gewonnene Gesichtspunkt wird in den „Unzeitgemäfsen Betrachtungen“ (1873—1876) auf die damalige deutsche Geisteskultur angewandt. Unter den vier Betrachtungen enthält die erste eine scharfe Kritik über

Strauſs, die zweite eine Polemik gegen die Überschätzung der geschichtlichen Betrachtungsweise, die dritte und vierte verherrlichen Schopenhauer und Wagner als die groſsen Erzieher. Die trachtenden, tragisch gestimmten Persönlichkeiten stehen hier als Gegensatz des wegen seiner kritischen Resultate selbstzufriedenen Forschers und der rein objektiven Beschäftigung mit der Vergangenheit. — Später meinte Nietzsche, er habe seine eigene hoffnungsvolle Stimmung in Schopenhauer und Wagner hineingelegt, die in der Tat Dekadenten seien, und in seiner späteren Produktion nimmt sein Reagieren gegen seine eigene vorige Bewunderung kein Ende. Er verbrennt, was er angebetet hat, und zündet immer wieder den Scheiterhaufen an.

In dieser ersten Gruppe kommen — auſser der Grundbeziehung zwischen Wissenschaft, Kunst und Leben — noch andere der Nietzscheschen Grundgedanken zum Vorschein: der radikale Aristokratismus, der in den groſsen Menschen den Zweck der Geschichte erblickt, und der damit zusammenhängende soziale Dualismus zwischen Herren und Sklaven.

2. Zweite Gruppe. Hier treten die Gegensätze in Nietzsches Gedankengange stärker hervor, zugleich auch sein Gegensatz zu anderen Standpunkten. Besonders wurde hier der Bruch mit Schopenhauer und mit Wagner von Wichtigkeit. Nietzsche spricht später von einer antiromantischen Kur, der er sich unterwerfe, weil er an der gefährlichsten Form der Romantik leide. Es gelte die Verteidigung des Lebens gegen die Schlüsse, die man aus Schmerz, Täuschung und Isolation zu ziehen pflege. Er meint hier gewiſs dasselbe wie in einem Briefe aus dem Jahre 1883, wo er von einer langen und schweren geistigen Askese spricht, der er sich seit sechs Jahren unterwerfe. Die erwähnte Kur oder Askese bestand in realistischen Studien. Er stiftete Bekanntschaft mit der Naturwissenschaft, mit der älteren französischen und der modernen englischen Philosophie. Hierdurch gelangte ein neues Element in seinen Gedankengang, das sich mit den bereits vorhandenen Elementen nicht leicht vereinen lieſs, und es gab Veranlassung zu neuer

Polemik und neuer Reaktion. Zu diesem Zeitpunkte begann er die Form des Aphorismus anzuwenden, und er vermochte nicht, sich wieder von ihr zu befreien. Die Herrschaft desselben mufste natürlich um so stärker werden, je mehrere verschiedene Tendenzen, Sympathien und Antipathien bei ihm zum Vorschein kamen und je ihren Ausdruck verlangten.

Die Kur, die er hier durchmachte, war aber keine nur vorübergehende. Das ethische Problem arbeitete sich entschiedener in ihm empor, nämlich als eine spezielle Form des in den ersten Schriften aufgestellten allgemeinen Kulturproblems. Es entstand in ihm ein gründlicher Zweifel an den bisher im Leben und im Denken gültigen moralischen Voraussetzungen („Wertungen"). „Ich begann, unser Vertrauen zur Moral zu untergraben." (Vorrede von 1886 zur „Morgenröte".)

Aus dieser Periode stammen die Schriften „Menschliches, Allzumenschliches" (1878—80), „Morgenröte" (1881), „Fröhliche Wissenschaft" (1882).

Am Schlusse der „Fröhlichen Wissenschaft" findet sich zum erstenmal ein Gedanke, der in Nietzsches späteren Jahren für ihn eine grofse Rolle spielte, der Gedanke, dafs die Entwicklung des Daseins rhythmisch sei, so dafs das einmal Geschehene in einer folgenden Periode auf dieselbe Weise in allen Einzelheiten wiederkehren werde. Hiermit in Verbindung tritt die Gestalt des Zarathustra als der grofse Prophet der Bejahung des Lebens hervor, der zu den Menschen herabsteigt, um ihnen zu verkünden, das Leben sei so schön, dafs dessen Wiederholung gewollt werden könne und müsse. („Fröhl. Wiss.", Aphor. 341—342.) Kurz darauf arbeitete Nietzsche den ersten Teil seines Zarathustrawerkes aus. An einen Freund schreibt er (Juni 1883): „Was jetzt noch vom Leben übrig ist (wenig, wie ich glaube!) soll nun ganz und voll das zum Ausdruck bringen, um dessentwillen ich überhaupt das Leben ausgehalten habe. Die Zeit des Schweigens ist vorbei: mein ‚Zarathustra', der Dir in diesen Wochen übersandt sein wird, möge Dir verraten, wie hoch mein Wille seinen Flug genommen hat. Lafs Dich durch die legendenhafte Art dieses Büchleins

nicht täuschen: hinter all den schlichten und seltsamen Worten steht mein tiefster Ernst und meine ganze Philosophie.“ — Ich verstehe nicht, weshalb Möbius glaubt, an jener Stelle in der „Fröhlichen Wissenschaft“ habe Nietzsches Geisteskrankheit angefangen, sein Vorstellungsleben anzugreifen, nachdem sie vorher nur sein Gefühlsleben erschüttert habe. Die Zarathustragestalt beschäftigte Nietzsche seit seiner Jugend, und überdies wird sie durch die Dionysosgestalt in der „Geburt der Tragödie“ vorbereitet. Den Gedanken an die Wiederkehr aller Dinge verdankt Nietzsche seinen griechischen Studien, indem derselbe bei den Pythagoreern und den Stoikern vorkommt: jetzt erscheint er bei ihm ganz natürlich als ein Prüfstein, wie grofs das Bedürfnis der Bejahung des Lebens ist. Die Idee kann einem grell vorkommen; gerade zu diesem Zeitpunkte ist sie aber bei Nietzsche psychologisch verständlich. Er selbst sagt in einer autobiographischen Aufzeichnung: „Die Grundkomposition des ‚Zarathustra‘, der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann, gehört in den August des Jahres 1881; er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: 6000 Fufs jenseits von Mensch und Zeit! Ich ging an jenen Tagen am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen, pyramidal aufgetürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke.“

Das Buch „Zarathustra“ selbst zähle ich nicht zu dieser Gruppe. Die Ausarbeitung desselben wurde immer wieder durch das Bedürfnis unterbrochen, polemischen und antipathischen Stimmungen durch neue Aphorismen Luft zu schaffen. Es gelang ihm nicht, „seinen grofsen Ernst und seine ganze Philosophie“ völlig auszusprechen. „Jenseits von Gut und Böse“ (1886) sollte ein Kommentar zum „Zarathustra“ sein (der noch nicht vollendet war, — und nie vollendet wurde). Es ist aber ein Kommentar, der voraussetzt, dafs man das zu kommentierende Buch, das unfertige, versteht. Nietzsche schreibt in einem Briefe (im Oktober 1886): „Hast Du Dich in meinem ‚Jenseits‘ um-

getan? Es ist eine Art von Kommentar zu meinem ‚Zarathustra'. Aber wie gut müfste man mich verstehen, inwiefern es zu ihm ein Kommentar ist!" — Man kann die Frage nicht zurückhalten, wie viele derjenigen, die als gute Nietzscheaner getrost „jenseits Gut und Böse" zu leben begannen, wirklich diese von ihrem Meister gestellte Forderung erfüllt haben. Die Aufgabe, die ihnen gestellt wird, ist aber auch keine leichte. Und es ist eine neue Form der Tragödie in Nietzsches Leben und Denken, dafs er Kommentare zu Werken schrieb, die er nicht vollführte, Kommentare, die dennoch der Werke selbst benötigt waren — als Kommentare! — Die „Genealogie der Moral" (1887) sollte wieder eine Ergänzung des „Jenseits" sein. Dieselbe ist ein Versuch, den sozialen Dualismus, der in Nietzsches aphoristischen Schriften so stark in den Vordergrund tritt, geschichtlich zu begründen.

In diesen beiden Schriften kommen die Theorien von Sklavenaufständen in der Moral und von der Notwendigkeit des absoluten Neuerschaffens von Werten deutlich zum Vorschein, obschon Nietzsche selbst dieselben auf „Menschliches — Allzumenschliches" und auf seinen Aufenthalt in Süditalien im Jahre 1876 zurückführt. Dies sind die Ideen, durch welche Nietzsche in gröfseren Kreisen am meisten Aufsehen erregte. Am stärksten tritt hier Nietzsches grofser Drang, sich fern von der Menge, im „Pathos der Distanz" zu fühlen, hervor, und seine Kastenmoral äufsert sich in der krassesten Form. Wohl zu beachten ist aber, dafs die beiden Schriften nur Ausschnitte eines schon seit 1881 geplanten Werkes sind und deshalb nicht als Nietzsches letztes Wort betrachtet werden können. Die Stimmung, die sich in denselben kundgibt, steht schliefslich gerade in entschiedenem Widerspruch mit seinem tiefsten Trachten, welchen Widerspruch er selbst zuweilen fühlte. — Frau Elisabeth Förster-Nietzsche gibt nun in der Vorrede zum 15. Bande von Nietzsches Werken Aufschlüsse über den literarischen Zusammenhang seiner Produktion von 1881—1888 und besonders über die Beziehung der verschiedenen Werke zum Hauptwerke und zu dessen positivem Abschlusse. Hieraus

ist auch zu ersehen, dafs eine Reihe heftiger polemischer Schriften aus seinem letzten gesunden Jahre (1888) ebenfalls Ausschnitte des Hauptwerkes sind. So: „Der Fall Wagner“, „Götzendämmerung“, „Nietzsche kontra Wagner“ und „Antichrist“.

3. Dritte Gruppe. Seinen Antipathien und seinen polemischen Stimmungen in vollem Mafse Ausdruck zu verleihen, fiel Nietzsche schwer. Gerade im Begriffe, sein Hauptwerk zu vollenden, unterbricht er seine Arbeit, um in fieberhafter Hast seine Proteste zu entsenden. Und doch mufste es dem Manne, der eine Umwertung (sogar aller Werte!) unternehmen wollte, nahe liegen, sich selbst und anderen klarzumachen, auf welcher Grundlage und nach welchem Mafsstabe diese Umwertung stattzufinden hätte. Eine solche Grundlage hat Nietzsche nun auch gesucht, wenngleich er nicht zu deren völligen Darstellung gelangte. Er sah aber nicht klar, dafs der radikale Aristokratismus und der soziale Dualismus, die er in seinen Schriften verkündigt hatte, und denen er seine gröfsten literarischen Triumphe verdankte, mit seinem Hauptgedanken, seinem Grundwerte: der Kraft, der Gesundheit und dem Glücke des Lebens in unlöslichem Widerspruche standen. — In zwei unvollendeten Werken arbeitete er daran, diesen Hauptgedanken als letzten Wertmesser durchzuführen. Das eine ist „Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen“, von dem 1883—1886 vier Teile erschienen. Mit diesen vier Teilen ist der äufserst bedeutende Entwurf zu einem abschliefsenden Teile zusammenzuhalten, der im 12. Bande der Werke (S. 321) gedruckt ist. Das andere Werk, das in mehr philosophischer Form leisten sollte, was „Zarathustra“ in poetischer Form gab, ist „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte“; es existiert nur in Fragmenten, die jetzt im 15. Bande der Werke erschienen sind. Es sollte denselben Abschlufs haben wie „Zarathustra“, indem für das letzte Buch die Überschrift bestimmt war: „Dionysos. Philosophie der ewigen Wiederkunft“. — Nietzsche hatte sich aber durch seine Antipathien dermafsen erschöpft, dafs es ihm jetzt an

Kraft gebrach, sein eigenes positives Ideal in Bild und Gedanken zu gestalten. Namentlich war er alles zusammenhängenden Denkens so entwöhnt und hegte gegen dieses, wie gegen jede bestimmte Form überhaupt, so grofses Mifstrauen, dafs schliefslich Apollon ebensowenig als Sokrates auszudrücken vermochte, was Dionysos meinte. In seiner Exstase zerrifs Dionysos darauf sich selbst.

C. Kulturhistorischer Ausgangspunkt.

Nietzsche wollte eine neue Renaissance, und ebenso wie die italienische Renaissance beginnt er mit der Lobpreisung der Griechen. Seine philologischen und seine philosophischen Interessen schlossen hier einen Bund. Nachdem er als ganz junger Mann ein Professorat der Philologie in Basel erhalten hatte, fürchtete er, ein Philister und „Herdenmensch" zu werden, wenn er sich in Spezialitäten vertiefte. Er wollte seine Wissenschaft mit frischem Blute beleben, indem er sie zur Beleuchtung der grofsen Lebensprobleme benutzte. Bei diesem Versuche sollten Schopenhauer und Richard Wagner seine Lehrmeister sein.

In der „Geburt der Tragödie" wird als das wichtigste Moment der Geschichte der griechischen Kultur die Verschmelzung dionysischer Begeisterung mit apollinischer Harmonie hervorgehoben. Die bacchantische Schwärmerei, die Äufserung überströmender Lebensfülle wurde durch delphischen Einflufs, der ihr bildliche und künstlerische Ausdrücke verlieh, in klare Formen gebracht. Die tragische Kunst entstand aus den dionysischen Satyrchören; der Inhalt der Chorgesänge drückte anfänglich die Visionen des Chores aus, indem dieser die Verfolgung, Zerreifsung und das Wiederauferstehen seines Gottes in grofsen Bildern erschaute. So wurde die Tragödie vom Geiste der Musik geboren, als Auslegung der grofsen Schicksale des Lebens. Die herrschende Auffassung der Gräzität, die wir namentlich Winckelmann, Goethe und Schiller verdanken, übersah den titanischen Hintergrund der antiken Harmonie: Dionysos als Vorgänger des Apollon! Bild, Wort und Gedanke sind

sekundär, abgeleitet im Vergleich mit dem grofsen Lebensdrange.

Die griechische Tragödie fand ihren Untergang durch den Sokratismus, welcher einschärfte, es komme auf das Wissen, das Verstehen an. Unter seinem Einflusse wurde Euripides der erste nüchterne Tragiker; allmählich mufste die Tragödie der nüchternen, bürgerlichen Komödie weichen, und Platon ironisiert über die dichterische Begeisterung, die selbst nicht wisse, was sie tue. Es tritt hier ein neuer Typus der Menschheit ein: der theoretische Mensch, der Forscher, dem schliefslich das Suchen vielleicht höher steht als das Finden. Von dieser Zeit an ist der Kampf zwischen der tragischen und der theoretischen Weltbetrachtung ein beständiger, bis die Befreiung kommt durch Goethes Faust, Kants Vernunftkritik, Schopenhauers Lebensanschauung und Wagners Musik. Am höchsten unter diesen befreienden Mächten steht aber die Kunst der Musik, wie Wagner sie geübt hat: in ihr halten wir das Ohr an die Herzkammer des Daseins, in ihr regt sich das Dionysische, das bacchantische, nie ruhende Trachten, als innerste Kraft und Grundlage des gesamten Daseins. Es ist wichtig, dafs das Bedürfnis nach Bildern erweckt wird; das Trachten geht aber über jegliches Bild hinaus. Die Kunst ist nicht nur Nachahmung der Natur, sondern auch deren Ergänzung und Überwindung. —

Nietzsche wendet die Kulturgeschichte in grofsen Zügen an; dies gilt nicht nur von seinen Äufserungen über die griechische Kultur, sondern auch von seiner Besprechung des Christentums, der Reformation und der Revolution in späteren Schriften. In Dionysos, Apollon und Sokrates hat er drei Tendenzen personifiziert, die im Menschenleben stets miteinander kämpfen und ringen. Rein geschichtlich hat er nicht das Recht, den Sokratismus für die Hauptursache des Verfalls der griechischen Kultur zu halten. Die Hauptursache lag darin, dafs das griechische Leben in den Wirbel der grofsen Weltbegebenheiten hineingezogen wurde, und dafs es ihm wegen seiner (wenn man so will: apollinischen) Ausgestaltung in kleine Staaten an der Bedingung gebrach,

sich unter den neuen Verhältnissen zu behaupten. Psychologisch ist es denn auch einseitig, die Energie von der Phantasie geformt und beide vom Denken belehrt werden zu lassen. Es findet sich zu jeder Zeit, im Einzelnen und in der Gattung, auch eine entgegengesetzte Strömung vom Denken durch das Bild zum Gefühl und Willen. Sokrates selbst war ja eine positive Kraft, das Vorbild der grofsen harmonischen Charaktere während der Schlufsperiode des klassischen Altertums, wo es nicht mehr darauf ankam, im Chore mitzusingen, wo dagegen die Stimme des Einzelnen (wie in der völlig dramatisierten Tragödie) bezeugen sollte, welchen Gewinn er aus dem Leben gezogen hatte[44].

D. Der Zweck der Geschichte und der soziale Dualismus.

Gegen die übertriebene Bedeutung, die nach Nietzsches Ansicht die historische Bildung in der neueren Zeit erhalten hat, ruft er aus: Denkt doch darauf, das Leben zu leben! (Memento vivere!) Lafst die Vergangenheit nicht allzu stark auf euch lasten, so dafs Instinkt, Persönlichkeit, Kunst und Denken darunter leiden! Sonst wird — wie schon Hesiodos befürchtete — eine Zeit kommen, wo die Menschen als Greise geboren werden!

Die Bedeutung der Geschichte liegt nicht da, wo man sie gewöhnlich zu finden wähnt, im endlosen Entwicklungsprozefse oder in den Geschicken der grofsen Masse. In den einzelnen in Wahrheit grofsen Menschen konzentriert sich der ganze Wert der Geschichte; in ihnen hat sie ihren Zweck erreicht, und der lange historische Prozefs kommt nur in Betracht, weil er den Anlafs und die Kraft gibt, die zum Auftreten solcher Menschen nötig sind. Das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende der Geschichte liegen, sondern nur in den höchsten Exemplaren der Menschheit. Das viele Reden von geschichtlicher Entwicklung ist vom Übel, es vergeudet unsere Kraft und wiegelt die Massen auf. Die grofsen Massen der Menschen sind nur Mittel oder Hindernisse oder Kopien, — „im übrigen hole sie der Teufel und

die Statistik!“ — Gröfse beruht nicht auf Massenwirkung; das Edelste und Beste wirkt gar nicht auf die Massen.

Hier äufserte Nietzsche seinen radikalen Aristokratismus (aristokratischer Radikalismus ist eine unrichtige Benennung). („Unzeitgemäfse Betrachtungen“, zweites Stück[45].) Radikal ist dieser Aristokratismus in dem Sinne eines durchgeführten Aristokratismus. Das Substantiv „Radikalismus“ würde Nietzsche schwerlich anerkannt haben, da er im Gegenteil in allem, was die „Herde“ betrifft, sehr konservativ ist. Hier mufs man eine Wahl treffen; man kann nicht Anhänger von Nietzsche und zugleich in sozialer und politischer — eigentlich auch nicht in kirchlicher — Beziehung „radikal“ sein. Unter seinen Anhängern hat der pseudonyme Peter Gast, der mehrere seiner Schriften redigiert, herausgegeben und kommentiert hat, dies klar eingesehen.

Die erste Motivierung des Aristokratismus bei Nietzsche steht also im Zusammenhang mit seiner Auffassung der Geschichte, deren Bedeutung er auf das möglichst Wenige zu reduzieren sucht, was ja unstreitig gelingt, wenn der grofse Mensch dasteht, über Vergangenheit und Zukunft erhaben, ohne Wirkung der ersteren und ohne Ursache oder Mittel der letzteren zu sein. Eine Inkonsequenz liegt doch darin, dafs die grofse Masse ja nicht nur Hindernis oder Kopie, sondern auch Mittel sein soll. Welches Interesse die Statistik „im übrigen“ daran haben sollte, sich mit der Masse zu beschäftigen, wenn diese nicht einmal als Mittel oder Hindernis oder Kopie betrachtet wird, ist nicht leicht zu ersehen; auch nicht, welches Vergnügen sie dem Teufel bereiten kann, wenn sie nicht als Hindernis dasteht. — Schopenhauers Einflufs, dem Nietzsche sich nie recht zu entziehen vermochte, liegt hinter seiner Geschichtsphilosophie. Sonderbar ist es, dafs Nietzsche nicht gewahrte, wie pessimistisch diese Auffassung ist, obschon er während des ganzen letzten Teiles seiner Tätigkeit dahin arbeitete, sich vom Pessimismus freizumachen. Ein scharfer Widerspruch kommt deswegen, wie wir im folgenden sehen werden, an diesem Punkte bei ihm zum Vorschein.

Später gibt er eine etwas andere Motivierung seines

Aristokratismus als diese historischphilosophische und pessimistische. In „Menschliches — Allzumenschliches“ geht er von der Kraft des Lebens und der Ursprünglichkeit der Kultur als Mafsstab aus: Soll das Leben überhaupt fort- und aufwärtsschreiten, so kann sein Fortschritt und Ansteigen nur von einer höheren Kaste repräsentiert werden, welche freie Arbeit üben kann, und welche eine niedere Kaste voraussetzt, die — als eine Art Cyklopen — die materielle Arbeit üben kann, welche doch stets mehr oder weniger eine Zwangsarbeit ist. Nur jene höhere Kaste besitzt die Möglichkeit der Geistesfreiheit. „Die oberste Kaste“, sagt Nietzsche in einer seiner späteren Schriften („Antichrist“, § 57), „— ich nenne sie die Wenigsten — hat als die vollkommene auch die Vorrechte der Wenigsten: dazu gehört es, das Glück, die Schönheit, die Güte auf Erden darzustellen.“ Die beiden Kasten sind wohl auseinanderzuhalten. Ihr Antagonismus ist notwendig. Die untere Kaste ist soweit möglich mit Maschinentugenden oder Herdentugenden auszustatten. Die Religion, die übliche Moral und die bürgerlichen Tugenden eignen sich für die Herde, nicht für die Auserwählten. „Ich möchte,“ sagt Nietzsche („Der Wille zur Macht“, Aphor. 472), „die liebenswürdigen Tugenden nicht unterschätzen; aber die Gröfse der Seele verträgt sich nicht mit ihnen.“

Die oberste Kaste ist nur Zweck, nicht zugleich Mittel. Es ist nach Nietzsche ein Anzeichen der Korruption, wenn eine Aristokratie sich nicht mehr als den eigentlichen Sinn und die Berechtigung der Gesellschaft betrachtet und sich nicht auf ihr Recht verläfst, unzählige andere Menschen zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven und Werkzeugen zu machen. Die Gesellschaft existiert nur als Unterbau und Gerüst für die ausgesuchten Wesen, aus denen die Aristokratie besteht, wie jene Kletterpflanze auf Java sich auf eine Eiche stützt, um mit ihrer Krone das Licht zu erreichen und dort ihr Glück zur Schau zu tragen! („Jenseits von Gut und Böse“, Aphor. 258). Schon durch ihre Existenz allein drückt diese Aristokratie aus, was dem Leben Wert verleiht. Dagegen liegt ihre Bedeutung nicht

(was z. B. mit der von Platon und Comte in ihren Staatsidealen geschilderten Aristokratie der Fall ist) darin, dafs sie die anderen Stände leiten und heben soll. Im Gegenteil. Noch zu allerletzt („Wille zur Macht", Aphor. 12) erklärt Nietzsche es für einen „Hauptgesichtspunkt", die Aufgabe der höheren Spezies bestehe nicht in der Leitung der niederen, sondern letztere sei die Basis, auf der eine höhere Spezies ihrer eigenen Aufgabe leben könne. Doch hat auch diese höhere Spezies einen Zukunftszweck: für das Kommen des Übermenschen zu arbeiten. „Oh, meine Brüder," sagt Zarathustra („Also sprach Zarathustra", III), „ich weihe euch zu einem neuen Adel: ihr sollt mir Zeuger und Züchter werden und Säemänner der Zukunft! . . . Eurer Kinder Land sollt ihr lieben, diese Liebe sei euer neuer Adel!" — Also gibt es in der Zukunft doch noch einen Zweck, und mit der Aristokratie ist das Ziel der Geschichte nicht erreicht: die Bildung einer neuen Rasse innerhalb der höheren Rasse wird verlangt. Es erweist sich, dafs das Problem schwieriger ist, als es anfangs schien[46].

Die untere Rasse, die Demokratie, dient zur materiellen Grundlage, hat die materielle Arbeit zu verrichten. Demokratische Institutionen haben — trotz ihrer Langweiligkeit — die nützliche Eigenschaft, die Tyrannei fernzuhalten. Wie es aber möglich sei, die untere Rasse innerhalb bestimmter Grenzen zu halten, das erfahren wir nicht. Nietzsche selbst sagt in seiner ersten Schrift, es gebe nichts Furchtbareres als einen barbarischen Sklavenstand, der seine Existenz als ein Unrecht betrachten gelernt habe und sich bereite, Rache zu nehmen. Kann man es aber den Cyklopen verwehren, wissend zu werden und zu vergleichen? Stets wird es gewifs leichter sein, die Herren zu überzeugen, dafs sie der Sklaven bedürfen, als die Sklaven zu überzeugen, dafs sie der Herren benötigt sind. Nietzsche ist hier gar zu kindlich romantisch, oder vielleicht zu barbarisch. Die Aufrechterhaltung des Militärstaates wird von ihm für das letzte Mittel erklärt, die grofse Tradition hinsichtlich des obersten, des starken Typus Mensch festzuhalten („Wille zur Macht", Aphor. 327), — eine Äufserung, die auf

Nietzsches inneren Zusammenhang mit modernen deutschen Verhältnissen Licht wirft. Sein Freund Peter Gast preist denn auch das Militär als „die herrlichste, straffste, männlichste Einrichtung unserer plebejisch und merkantilisch effeminierten Zeit!“ — Die Volksaufklärung ist daher vom Übel, da sie die untere Rasse abgeneigt macht, sich — als Mittel oder Kopie — in ihr Schicksal zu finden! —

Doch wird von der obersten Rasse strenge Arbeit und grofse Selbstbeherrschung verlangt, damit sie ihre Stellung behaupten kann. Der Adel mufs seinen Wandel auf bestimmte Weise regulieren, wenn sich der Respekt vor ihm erhalten soll. Die höheren Kasten dürfen nicht wie der Pöbel leben. Sie sollen mäfsig und ohne zur Schau gestellte Üppigkeit leben. Vergoldete Roheit und närrische Aufgeblasenheit erschüttern den Respekt vor der Kultur. Ebenfalls sind plötzliche Bereicherung ohne Arbeit und schlechte Verteilung des Eigentums mifslich („Menschliches — Allzumenschliches“). Es wird also doch ein Rücksichtnehmen verlangt, und die höhere Kaste oder Rasse kann nicht ohne weiteres das Leben aus sich selbst herausleben. Sie mufs sich selbst „regieren“, vielleicht aber auch die anderen Kasten (nämlich wenn Militär requiriert wird).

Es ist nicht leicht zu ersehen, weshalb die Gröfse kleiner werden sollte durch das Ausüben einer Funktion. Als ob die Würde der Kraft durch den Gebrauch der Kraft litte! Wo es wirklich einen Überschufs an Kraft gibt, wird es auch das Vermögen geben, Zweck und Mittel zugleich, und zwar in grofsem Stile, zu sein. An der Tragweite der Wirkung haben wir nun einmal den einzigen Mafsstab der Kraft.

An diesem Punkte kommt der Grundunterschied zwischen Nietzsche und Guyau zum Vorschein. Beide stimmen darin überein, dafs sie der Kraft und der überströmenden Fülle des Lebens grofses Gewicht beilegen. Dies ist der Gegenstand ihres gemeinschaftlichen Glaubens. Nietzsche hat in seinen Exemplaren von Guyaus Büchern dessen Äufserungen in dieser Richtung mit Randglossen versehen, welche seine Anerkennung und seinen Anschlufs ausdrücken. Wenn Guyau

aber in der unwillkürlichen Expansion eine Grundlage der Hingebung und der Sympathie sowohl für Menschen als Ideen findet, so protestiert Nietzsche in seinen Noten, und wenn dieser Gedanke bei Guyau wieder zurückkehrt, schreibt Nietzsche am Rande: „Fixe Idee!“ Er selbst erklärt nämlich den unwillkürlichen, durch Überschufs der Kraft bedingten Tätigkeitsdrang als einen „Willen zur Macht“, und näher als einen Drang, seine Macht über andere ausgehen zu lassen. Wie Larochefoucauld will er alle Gefühle und Triebe auf den Egoismus zurückführen, und den Egoismus fafst er speziell als den Drang auf, „Macht auszulassen“[47]. Zweifelsohne sah Guyau hier richtig, wenn er meint, jener unwillkürliche Drang liege tiefer als der Unterschied zwischen Egoismus und Altruismus. Nietzsche ist hier dogmatischer als der französische Philosoph. —

Ein grofser Widerspruch liegt im sozialen Dualismus, wenn von der unteren Kaste verlangt wird, sie solle eine Kultur bewundern und ehren, deren sie selbst gar nicht teilhaft wird. Wie kann die Herde vor den grofsen Erscheinungen Respekt haben, wenn sie in gar keiner geistigen Beziehung zu denselben steht? — Carlyle sah hier richtiger als Nietzsche, wenn er („Past and Present“ I, 5) über das Schlagwort „die Aristokratie des Talentes“ bemerkt: „Der wahre Blick für das Talent setzt den wahren Respekt vor demselben voraus und — o Himmel — setzt so viele Dinge voraus!“ Diese vielen Dinge läfst Nietzsche ruhig liegen, ganz vom „Pathos der Distanz“ in Anspruch genommen.

E. Der Sklavenaufstand in der Moral.

Der soziale Dualismus ist nach Nietzsche nicht nur das Rechte und Wünschenswerte, sondern auch das Natürliche. Derselbe findet seine Erklärung durch den geschichtlichen Ursprung der Moral („Genealogie der Moral“). Die moralischen Begriffe und Bezeichnungen rühren von den Herrschenden, Kräftigen und Glücklichen her und drücken deren Glücksgefühl und Selbstgefühl im Kontrast zu den

Schwachen und Ohnmächtigen aus. Die „Guten“ waren ursprünglich die Vornehmen, die Mächtigen, die Hohen. „Gut“ bedeutet „ersten Ranges“; mit unegoistischen Handlungen hat es dagegen anfangs nichts zu schaffen. Die höhere Kultur beginnt oft damit, dafs eine kräftige Rasse eine schwächere unterjocht, wodurch ein Verhältnis des Abstandes entsteht, das die Vorzüge fühlbar macht. Der Begriff des politischen Vorrangs wird zu einem Begriffe des seelischen Vorranges.

Das eifrige Studium des Theognis, das Nietzsche in früher Jugend betrieb, hat hier Spuren hinterlassen. Bei Theognis, dem eingefleischten Aristokraten, der aus seiner Vaterstadt Megara vertrieben war, bezeichnen „die Guten“ die Männer der Aristokratie, „die Bösen“ die Männer des Volkes. Übrigens benutzt Nietzsche die Völkerwanderung, die Renaissance und Napoleon als historische Beispiele. Möglicherweise haben auch Eindrücke aus seiner Kindheit mitgewirkt. Naumburg, seine Vaterstadt, war ein bureaukratischer Knotenpunkt der Provinz, und das Selbstgefühl der Geheimratskreise war die erste Art der „Vornehmheit“, die der angehende Apostel der Geistesaristokratie kennen lernte. Charakteristisch ist es jedenfalls, dafs er das Abstandsverhältnis nur von der einen Seite aus betrachtet und untersucht und gar nicht daran denkt, wie derselbe Abstand auf die andere Partei wirken mag, welche Gefühle der Furcht und der Ehrfurcht, des Vertrauens und der Bewunderung die grofsen und strahlenden Gestalten zu erregen vermögen. Zunächst ist es doch diese Seite des Verhältnisses, in der die moralischen Vorstellungen ihren geschichtlichen Ursprung haben[48]. Am konsequentesten wäre es auch gewesen, wenn Nietzsche selbst dies angenommen hätte, da die „vornehmen“ Naturen, seiner Auffassung zufolge, in sich selbst ruhen, aus sich selbst leben sollen, ohne reaktive Gefühle. Dann ist es nicht konsequent, sie Beziehungsbegriffe bilden oder überhaupt zum Bewufstsein des Abstandes kommen zu lassen. — Übrigens mufs die herrschende Rasse schon vor der Eroberung eine Gesellschaft gebildet haben, und in dieser werden bereits moralische Vorstellungen entstanden sein auf

Grundlage einer Wertung derjenigen Eigenschaften (z. B. der Tapferkeit), die für die betreffende Gesellschaft den gröfsten Wert hatten. —

Die natürliche Wertung, die von den Kräftigen und Glücklichen herrührt, bei denen der Wille zur Macht sich frei regen kann, ist nun nach Nietzsche durch einen moralischen Sklavenaufstand umgestürzt worden, an dessen Folgen unsere Kultur noch jetzt leidet. Daran sind namentlich die Juden schuld, — dieses Volk, das sich selbst das auserwählte nannte, das Tacitus aber mit gröfserem Rechte als zur Sklaverei geboren bezeichnete; ihre Propheten waren es, die verkündeten, reich und mächtig sein sei dasselbe wie gottlos und böse sein. Die „Welt" wurde ein Schimpfwort, Armut und Elend wurden gepriesen. Die Fortsetzung und die volle Entwicklung dieser Richtung kam mit dem Urchristentum. In der Offenbarung Johannis spürt man besonders den Hafs der Ohnmacht. Hier wurde der Krieg erklärt zwischen Judäa und Rom, zwischen der Schwäche und der Stärke. Freiheit, Stolz und geistige Selbstheit wurden geopfert. Namentlich Paulus hat diesen Gedankengang durchgeführt. Die Apostel hatten kein Verständnis für Jesu Tod, der gerade eine grofse Freiheitshandlung war; sie machten ihn zu einem Sühnopfer, zu einer Verherrlichung des Leidens. — In seinen späteren Schriften häuft Nietzsche bei seiner Besprechung des Christentums eine solche Menge von Schmähungen an, dafs seine Schwester dies nur durch den übermäfsigen Gebrauch des Chlorals während des letzten Jahres vor der Katastrophe zu erklären vermag.

Es hat aber nach Nietzsche nicht nur *ein* moralischer Sklavenaufstand stattgefunden, sondern mehrere. Vor dem Christentum sind schon der Buddhismus und der Sokratismus solche Aufstände, nur vornehmerer Art. Später ist die Reformation ein Aufstand gegen die vornehme Weltlichkeit der katholischen Kirche und der Renaissance; ja auch die Freigeisterei, die Revolution, die Demokratie und — die Naturwissenschaft (die wegen ihres Prinzipes der allgemeinen Gesetzmäfsigkeit eine Demokratisierung der Natur ist!) sind derartige Aufstände. In reifsender Hast entwickelt Nietzsche

den Begriff des moralischen Sklavenaufstandes; nachdem er denselben erst erblickt hat, wirkt er wie eine fixe Idee, die auf höchst verschiedene, sich gegenseitig widerstreitende Bestrebungen angewandt wird. — Ist es irgendwo berechtigt, ein Zeugnis von Nietzsches krankhaftem Zustande in seinen Ideen zu finden, so ist es an diesem Punkte, wo er den Ast durchsägt, auf dem er selbst sitzt. —

Was Nietzsche aber nicht gewahrt hat, ist, dafs das „Leben" sich gerade bei denen reich und kräftig regt, die er Sklaven nennt. Das Urchristentum ist gerade, was Nietzsche als eine dionysische Bewegung, als einen geistigen Durchbruch bezeichnet, zum Teil in der Form der Ekstase, eine Äufserung der grofsen Sehnsucht, ein Exzelsior! Eine ähnliche Rolle, wie Delphi dem Bacchantismus gegenüber, hat die Hierarchie und die kirchliche Organisation gespielt, indem sie den gewaltigen Strom eindämmte, nicht immer freilich auf apollinische Weise, trotz der Vornehmheit, die in Nietzsches Augen die organisierte Hierarchie kennzeichnet. — Analoge Bemerkungen lassen sich mit Bezug auf die anderen „Sklavenaufstände" machen. —

Eine Begründung seiner Theorie von den Sklavenaufständen fand Nietzsche in der vermeintlichen Beobachtung, die Glücklichen seien bessere Menschen als die Unglücklichen. Die Glücklichen lebten aus sich selbst heraus, entfalteten ihre Tätigkeit unwillkürlich als im Innern bestimmte Aktivität. Sie bedürften weder des Hasses noch der Verdrehung, da sie nicht abhängig seien. Die Tätigkeit der Unglücklichen werde von aufsen bestimmt, sei reaktiver Art; Neid, Mifstrauen, Hafs und Trug lägen ihnen nahe, da sie ja abhängig seien. Die Glücklichen bejahten, die Unglücklichen verneinten. — Bestreiten läfst es sich natürlich nicht, dafs wenn die aktiven oder glücklichen Naturen ihre „Macht auslassen" auf eine Weise, die um sie herum Leiden verursacht, das Vergessen ihnen leichter fällt als denjenigen, an denen sie die Macht ausgelassen haben. Inkonsequent ist es aber, wenn die Verachtung in der Psychologie der Glücklichen eine so grofse Rolle spielen soll; denn diese ist doch ein entschieden reaktives Gefühl. —

Diese Begründung ist jedoch nicht die definitive. Die entscheidende Begründung des sozialen Dualismus und der Theorie von den Sklavenaufständen findet Nietzsche — sonderbarerweise — im Wohlfahrtsprinzipe.

F. Philosophische Begründung des sozialen Dualismus.

Nietzsche nennt sich oft einen Immoralisten und erklärt, er wolle alle Moral aufheben, und bekanntlich nennt er eine seiner Schriften „Jenseits von Gut und Böse“. Aus dem Vorhergehenden mufs jedoch klar geworden sein, dafs es nur die Sklavenmoral ist, die er vertilgen will. An einer Stelle sagt er auch (in Analogie mit einem bekannten Epigramm von Schiller), er wolle die Moral abschaffen „aus Moralität“. Umwerten will er, hierzu ist aber ein Mafsstab, ein Prinzip erforderlich, das notwendigerweise einen Grundwert ausdrücken mufs. Fragen wir nun, welches dieses Prinzip der Wertung ist, so finden wir zu unserer Überraschung, dafs es das Wohlfahrtsprinzip ist („das menschliche Gedeihen“, siehe die Vorrede zur „Genealogie der Moral“). Seine Grundfrage ist die, ob die frühere moralische Wertung der menschlichen Gattung zur Wohlfahrt gedient hat oder nicht. Es ist sein Hauptgesichtspunkt, ob eine Handlung oder eine Persönlichkeit ein Steigen oder aber ein Sinken der Lebenskraft ausdrückt. Er stellt sich nun — freilich etwas spät — die Aufgabe, die Werte wissenschaftlich zu ordnen nach einer Stufenreihe, welche durch die Stärke und den Umfang der Kraft („Zahl- und Mafsskala der Kraft“. „Wille zur Macht“, Aphor. 353) bestimmt wird. Leider nahm das Deklamieren wider die Sklavenmoral und die Herde ihn so in Anspruch, dafs er nicht dazu kam, diese Aufgabe ernstlich zu behandeln, und somit in bestimmterer Form zu entwickeln, was er seinen moralistischen Naturalismus nennt („Wille zur Macht“, Aphor. 192). Es wird eine dionysische Wertung verlangt, eine Ethik der Lebenskraft und der Lebensfreude. Von jener Höhe der Freude, wo der Mensch sich ganz und gar als eine vergöttlichte Form und Selbstrechtfertigung der

Natur fühlt, bis hinab zu der Freude gesunder Bauern und gesunder Halbmenschtiere, — diese ganze lange, ungeheuere Licht- und Farbenleiter des Glücks nannten die Griechen, nicht ohne die dankbare Ehrfurcht des in ein Geheimnis Eingeweihten: Dionysos! („Wille zur Macht", Aphor. 482). Es handelt sich also darum, das Glück zu schaffen, das der gegebenen Lebensstufe entspricht. Die Wohlfahrtsethik, die Nietzsche so oft verspottet, kann — gewisse „Vornehmheiten" abgerechnet, die ungelöste Probleme verbergen — dieser Auffassung beitreten, besonders da ausdrücklich erklärt wird, es komme nicht auf das Glück eines Einzelnen oder einer Kaste an, sondern das verlangte kräftige Entfalten und Glück des Lebens werde um der Gattung willen, „nur des Gesamtlebens willen" verlangt. Nur um der gesamten Gattung willen könne der Selbsterhaltung des Einzelnen Wert beigelegt werden; eigentlich stütze sich der Begriff des Individuums, des Einzelnen, wie man ihn bisher verstanden habe, auf einen Irrtum („Götzendämmerung", Aphor. 33).

Der soziale Dualismus und die Herrenmoral finden nun hierin ihre letzte Begründung. Die Herren und die Übermenschen haben dann nicht nur ihren Zweck in sich selbst; wie sie schliefslich gewertet werden, beruht darauf, ob sie in der ansteigenden Linie des Lebens der Gattung liegen oder nicht, beruht also auf ihrer Beisteuer zur Entwicklung des Menschenlebens. — Peter Gast, Nietzsches Schüler und Ausleger gibt zu, der Meister sei in gewissem Sinne ein Utilitarianer, doch trenne er sich von dem gewöhnlichen Utilitarianismus, der nur den allernächsten Nutzen berücksichtige. (Wo dieser „gewöhnliche Utilitarianismus" zu finden sei, wird leider dessen nicht mitgeteilt. Unter allen seinen Formen verlangt der Utilitarianismus, dafs man die Wirkungen der Handlungen möglichst weit verfolge.)

Nun wäre es an und für sich sehr wohl möglich, dafs die Wohlfahrt der Gattung einen scharfen Gegensatz zwischen Herren und Sklaven verlangte, obschon es schwer zu ersehen ist, wie ein solcher Gegensatz sich bei der westeuropäischen Kulturstufe behaupten und durchführen liefse.

Ein ernstlicher Versuch, dies nachzuweisen, wird aber nicht gemacht. Der Versuch, den Stuart Mill seinerzeit von seiner demokratischen Grundanschauung aus unternahm, die Notwendigkeit der individuellen Freiheit, Eigentümlichkeit und Gröfse darzutun, war weit ernstlicher als der Versuch, den Nietzsche von seiner aristokratischen Grundanschauung aus machte, die Notwendigkeit eines Sklavenstandes zu zeigen. Aber dennoch verhöhnt Nietzsche sowohl Mill als die anderen englischen Denker, deren Schuhriemen zu lösen er — als strenger, methodischer Forscher betrachtet — nicht würdig ist.

Eins steht jedenfalls fest: es wäre denkbar, dafs der menschlichen Gattung mit einem sozialen Dualismus am besten gedient wäre; es ist aber undenkbar, weil sich selbst widersprechend, dafs man den letzten Zweck in einzelnen Individuen oder Kasten allein und doch in demselben Augenblicke zugleich die Wohlfahrt der ganzen Gattung als letzten Zweck erblicken kann.

An den letzten, entscheidenden Punkten ist Nietzsche aber nicht mehr Philosoph, sondern Dichter. Was er nicht mit seinem Denken durchzuarbeiten vermochte, ist ihm als eine grofse Zukunftsvision erschienen, und zu dieser müssen wir uns kehren, um sein letztes Wort zu vernehmen[49].

G. Das letzte Ja — und Zarathustras Tod.

Was Nietzsche zu einem Gedanken oder einer Vision vorwärtstreibt, die mit allem, was er vorher oder zu gleicher Zeit als Polemiker behauptet, in so scharfem Widerspruche steht, ist eine grofse Kontrastwirkung, ein ungestümes Trachten, die Lebensanschauung, auf die er während seiner ersten Jugend unter Schopenhauers und Wagners Einflusse geraten war, gänzlich zu bezwingen. Als Polemiker reagiert er gegen seine Zeitgenossen; durch seine Visionen reagiert er gegen sich selber, und für diese Reaktion kann er keine Ausdrücke finden, die stark genug wären. Die Form des Gedankens genügt hier nicht; dafür steht ihm aber eine hohe, von gewaltiger Stimmung getragene Poesie zu Gebote. Es ist der Grundgedanke seiner Jugendschrift über die

Geburt der Tragödie, zu dem er jetzt zurückkehrt. Das Leben soll verherrlicht werden. Der Lebensdrang äufsert sich als Wille zur Macht, und dieser Wille kann und soll so stark und mutig sein, dafs er sogar den Schmerz wählen kann — und zwar nicht blofs als Mittel — und dafs er die Wiederholung des Lebens wählen kann, ganz desselben Lebens, welches er schon einmal mit seiner Mühseligkeit und seinem Schmerze hat kennen lernen.

Zarathustra, der Prophet, hat droben in seiner Gebirgshöhle die höheren Menschen versammelt, diejenigen, die unter der Verkennung und Verfolgung des demokratischen Pöbels gelitten haben. Er erklärt ihnen, dafs sie es immer schlimmer und härter haben werden, dafs ihrer immer mehr zugrunde gehen werden. Es kommt nämlich nicht auf die Erhaltung des Menschen, sondern auf die Entstehung des Übermenschen an. Was wir am Menschen lieben können, das ist ein Übergang und ein Untergang. Es sind so grofse, ferne und hohe Kräfte in Tätigkeit, dafs es kein Wunder ist, wenn das zerbrechliche Gefäfs, in welchem sie sich entwickeln, zerschlagen wird. Das Mitleid mit diesen höheren Menschen ist Zarathustras letzte Sünde („Also sprach Zarathustra", IV).

Was ist denn der Übermensch? Er ist eine Existenzform, die sich zum Menschen verhält wie dieser zum Affen. Seine Entstehung ist „der Sinn der Erde". Er ist ein neuer Typus des Lebens, der verwirklicht werden soll, und durch das Wort „Übermensch" wird der Begriff oder das Symbol dieses Typus ausgedrückt („Wille zur Macht", Aphor. 390). Die Verwirklichung dieses Typus wird die Menschheit, wenn die grofse Mittagsstunde mitten im Wege der Entwicklung erscheint, als ihre Hoffnung und ihre Aufgabe erblicken. Er betont jetzt die Hoffnung, den Blick in die Zukunft mehr als vorher. Was aber namentlich von Wichtigkeit ist: die Andeutungen des neuen Lebenstypus, die Nietzsche in seinen mehr positiven Entwicklungen gibt, zeigen nach anderer Richtung hin als seine Schilderungen der Herrenmoral. Die blofse Kraft verlangt er nicht mehr, dagegen aber die hochsinnige Menschenliebe. Selbst im Christentum findet er jetzt

zu wenig Liebe, weil es Wehe über die Lachenden rief. — Sowie Nietzsche sein Ideal positiv entwickeln und die reaktiven Stimmungen fernhalten soll, erleidet der Begriff des Übermenschen eine Verschiebung. Dies ist vor allen Dingen an Zarathustra selbst zu gewahren. Nachdem er die höheren Menschen bewogen hat, sich seinem Gedanken anzuschliefsen, ahnt ihm, dafs der grofse Mittag nahe sei. Nun kann er nicht mehr in seiner erhabenen Gebirgseinsamkeit bleiben. Es drängt ihn, wie die Sonne sein Licht auf die Welt ausstrahlen zu lassen. „Du grofses Gestirn," redet er die Sonne an, „du tiefes Glücks-Auge, was wäre all dein Glück, wenn du nicht Die hättest, welchen du leuchtest!" („Also sprach Zarathustra", IV. Das Zeichen). „Noch einmal will ich zu den Menschen: unter ihnen will ich untergehen, sterbend will ich ihnen meine reichste Gabe geben! Der Sonne lernte ich das ab, wenn sie hinabgeht, die Überreiche: Gold schüttet sie da ins Meer aus unerschöpflichem Reichtume, also dafs der ärmste Fischer noch mit goldenem Ruder rudert. Dies nämlich sah ich einst und wurde der Tränen nicht satt im Zuschauen!" („Also sprach Zarathustra", III. Von alten und neuen Tafeln). Nun hafst Zarathustra seinen eigenen Hafs. „Zum Segnenden bin ich worden und zum Jasagenden: und dazu rang ich lange und war ein Ringer, dafs ich einst die Hände frei bekäme zum Segnen!" (ebenda. Vor Sonnenaufgang). — Hier äufsert der Wille zur Macht sich unstreitig auf andere Weise, als wo die Verachtung der Herde das Wort führt. Eben der Lebensdrang, der Drang, den Pessimismus aus allen Winkeln zu verscheuchen, führt Nietzsche auf diesen Gipfel. Hier kommt die konsequente Entfaltung des Nietzscheschen Grundgedankens zur Vollendung. —

Jetzt, da Zarathustra den Zweck und seine rechte Aufgabe so klar erblickt hat, stimmt er sein Mitternachtslied an. Dieses Lied (Nietzsche nennt es „das einsamste Lied, das je gedichtet wurde") dichtete Nietzsche in einer Nacht auf einer Loggia an der Piazza Barbarina in Rom; in seinem Werke verlegt er es in die Stunde der Mitternacht vor Zarathustras Höhle. In dieser Strophe ist eine Total-

stimmung angeschlagen und ein zusammenfassender Gedanke angedeutet, wie er sie sonst nicht festzuhalten und auseinanderzusetzen vermochte. Hier ist er einem grofsen, konzentrierten Ausdruck begeisterter Resignation und errungener Hoffnung so nahe gekommen, wie nur irgend denkbar ist. Das Lied lautet:

O Mensch! gib acht!
Was spricht die tiefe Mitternacht?
„Ich schlief, ich schlief —,
Aus tiefem Traum bin ich erwacht: —
Die Welt ist tief,
Und tiefer als der Tag gedacht.
Tief ist ihr Weh —,
Lust — tiefer noch als Herzeleid:
Weh spricht: Vergeh!
Doch, alle Lust will Ewigkeit —,
— will tiefe, tiefe Ewigkeit!“

Durch den Schmerz, den Kummer, den Zweifel und die Verachtung hindurch hatte Nietzsche sich in einen tiefen Glauben an das Leben hineingearbeitet. Er äufsert hier in dichterischer Form die alte biologische Theorie von dem Lustgefühle als dem Ausdrucke der Kraft und des Fortschrittes des Lebens. In jeder Regung von Lust sieht er einen Willen zur Erhaltung und Fortsetzung des Lebens.

Letzterer Gedanke, der Wille zur Erhaltung des Lebens, nimmt bei Nietzsche aber eine sonderbare Form an. Er wird eins mit einem Willen zur Wiederholung des Lebens. Es erschien Nietzsche schliefslich als eine Notwendigkeit, dafs das Geschehene einst in der Zukunft wieder auf dieselbe Weise wiederkommen müsse. Er geht davon aus, dafs die Welt aus einer bestimmten Anzahl von Elementen bestehe, so dafs nur eine bestimmte, endliche Anzahl von Kombinationen möglich werde. Sei diese erschöpft, so müsse die Wiederholung kommen. Der Weltlauf sei ein Kreislauf, der sich schon unendlich oft wiederholt habe und sich künftig ebenfalls wiederholen werde[50]. Dieser Gedanke erfüllte Nietzsche mit Entsetzen, als er denselben erfafste. Er betrachtete ihn als eine naturwissenschaftliche Notwendigkeit, die seinen Optimismus einer harten Prüfung unterwarf.

Nicht nur sollte der Schmerz jetzt gewählt und genommen werden, sondern auch sollte alles Erlittene immer wieder geduldet werden. Um so gröfser wurde das Siegesjauchzen, als er die Furcht vor der Wiederholung überwand und in dieser Überwindung die höchste überhaupt mögliche Bejahung des Lebens fand. Auf interessante Weise trifft Nietzsche hier mit Kierkegaard zusammen, dem die Wiederholung ja ebenfalls ein Prüfstein der Kraft und des Ernstes des Lebens war. Kierkegaards Satz: „Wer die Wiederholung will, der ist ein Mann," gehört auch zu Nietzsches Grundsätzen. — Dieser Gedanke ist der Grundgedanke des Zarathustra-Werkes, wo er doch oft dadurch verundeutlicht wird, dafs sich Aphorismen hervordrängen, die mit ihm in weniger klarem Zusammenhange stehen. Wäre es Nietzsche gelungen, den Schlufs des Buches auszuarbeiten, so wäre die Idee des Werkes mehr zu ihrem Rechte gekommen.

Diesen Gedanken der Wiederkunft verkündet Zarathustra erst den höheren Menschen, die er vor seiner Gebirgshöhle um sich versammelt hat. Nach einigem Widerstande bewegt er sie, auf denselben einzugehen, so dafs selbst „der häfslichste Mensch" ausbricht: „War Das — das Leben? — Wohlan! Noch einmal!" Hierauf steigt Zarathustra nun hinab, um der grofsen Menschenmasse die Bedingungen des Lebens zu verkünden. Er versammelt die Menschen zu einem Feste und gibt ihnen neue Gesetze. Es wird eine Rangordnung festgestellt, deren Grundlage die wirklichen Lebenswerte sind. Der Kampf der Kasten ist nun glücklich überstanden. Es wird ausdrücklich als die Aufgabe der Herrscherkaste anerkannt, sich das tiefe, unbedingte Vertrauen der Beherrschten zu erwerben. Der Hafs gegen das demokratische Nivellieren hat seine Zeit gehabt, die jetzt vorüber ist. Zarathustra schreitet darauf zu seiner eigentlichen Aufgabe. Erst verkündigt er die grofse Hoffnung auf das Kommen des Übermenschen, das wegen der Durchführung der neuen Wertung möglich wird. Dann kommt der grofse, furchtbare Augenblick, wo er den Menschen verkündet, dafs alles wiederkehren wird. Jetzt ist der Gedanke aber erträglich, nicht nur ihm selbst, sondern auch

den Menschen. Denn auf seine Frage: „Wollt ihr das alles noch einmal?“ antworten alle „Ja,“ und Zarathustra stirbt vor Freude. (Siehe die Entwürfe zum 5. und 6. Teile von „Also sprach Zarathustra“, Werke XII, S. 321 f.) —

In poetischer Form hat Nietzsche hier den sozialen Dualismus und die Herrenmoral zurückgenommen. Schon dafs Zarathustra herabsteigt, um der Menge der Menschen die höchsten Wahrheiten zu verkünden, ist ein Beweis hierfür, wie es denn auch darin liegt, dafs der Kampf der Kasten abgeschlossen ist. Jetzt hat die Gattung ein gemeinschaftliches Ziel.

Leugnen läfst es sich nicht, dafs Nietzsche unseren Glauben ans Leben auf eine harte Probe stellt. Es ist ja doch möglich, einen grofsen Glauben ans Leben zu haben, wenn man auch nicht wünscht, dieselben Dummheiten oder Bubenstreiche wieder zu begehen und dieselben Schmerzen und Betrübnisse immer wieder zu erleiden. Wir haben aber auch keinen Grund, eine absolute Wiederholung anzunehmen. Die Erfahrung zeigt uns keine solche, und je mehr unsere Erkenntnis sich in das Dasein vertieft, um so unerschöpflicher erscheint dieses und bietet uns immer gröfsere Mannigfaltigkeit und immer mehr fernere Möglichkeiten dar. Eine kämpfende Lebensanschauung — und jede Lebensanschauung, die der Wirklichkeit ins Auge blicken will, mufs eine kämpfende sein — mufs einen Hauptplatz für den Gedanken an das Neue und Unbekannte haben, das bald als drohende Gefahr, bald als anregende Aufgabe, bald als winkende Hoffnung auftaucht. Nichts spricht für so enge Grenzen des Daseins, dafs eine beschränkte Anzahl von Existenzen sich in aller Ewigkeit ablösen sollten. Unser Glaube an das Leben braucht daher das Fegfeuer nicht durchzumachen, das Nietzsche in seiner dionysischen Begeisterung ihm bereitet.

Wie er sonst die Stimmung der Disharmonie und der Verachtung bis aufs äufserste potenziert hat, so hat er in seinen abschliefsenden Gedanken auch die Reaktion gegen allen Pessimismus die höchste Potenz erreichen lassen. Expansionen des Gefühls sind es, die an jedem Punkte sein Denken beherrschen. Nicht wegen wissenschaftlicher Problem-

behandlung, sondern wegen der leidenschaftlichen Weise und des oft genialen Pathos, womit sich gegenseitig widerstreitende Gesichtspunkte bei ihm zu Worte kommen und deshalb klar und scharf aufgestellt werden, hat er seinen Platz in der Geschichte der Philosophie. Seine Bedeutung ist symptomatisch. Er machte uns zu Zeugen eines inneren Dramas in einer Seele, die die Tendenzen der Zeit und des Lebens tief und energisch fühlte.

III. Rudolph Eucken.

Nach einer Reihe von Vorarbeiten (namentlich „Die Einheit des Geisteslebens“, 1888, und „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“, 1896) hat dieser geistreiche (1846 geborene) Denker, der in Jena, dem alten Herde des Idealismus, wirkt, sich über das religiöse Problem in seiner Schrift „Der Wahrheitsgehalt der Religion“ (1901) ausgesprochen.

Eucken bezweckt hierin kein religionsphilosophisches System. Ein solches ist seiner Auffassung zufolge einstweilen unmöglich wegen der unklaren und unsicheren Verhältnisse auf dem religiösen Gebiete: „In der geistigen Anarchie unserer Zeit läfst sich an keinen festen und zugestandenen Punkt anknüpfen, alle Erörterung tieferer Art hat auf die Grundlagen zurückzugehen und von hier aus neu aufzubauen. So mufsten auch wir uns aus einer allgemeinen Erwägung des menschlichen Daseins erst Schritt für Schritt zu der Stelle hinarbeiten, wo das Problem der Religion hervorbricht, um sich dann freilich bald als den Mittelpunkt alles Strebens nach Seele und Sinn unseres Daseins zu erweisen.“ Der Verfasser erklärt sich selbst für einen Sucher, und er wendet sich an die Sucher. Er findet in der Gegenwart eine starke Sehnsucht nach Religion, verbunden mit einem deutlichen Bewufstsein von der Unzulänglichkeit der jetzigen Form der Religion. Der neue Lebenstypus, den die Renaissance verfocht, und die hierdurch

eingeleitete neue Denkarbeit führten vom Christentum ab. Die grofsartige Kultur, in welcher dieser Lebenstypus und diese Denkarbeit ausgestaltet wurden, hat aber innere Verwicklungen herbeigeführt, und der Glaube an ihre Hinlänglichkeit ist erschüttert worden. Es entsteht daher der Gedanke, ob es in der Religion nicht etwas geben sollte, was nicht verloren gehen kann noch darf. Man fühlt den Mangel eines grofsen Zieles, das nicht nur über den grofsen Kreis des Menschenlebens Licht verbreiten, sondern auch den Einzelnen über seine oft kleinlichen Verhältnisse erheben könnte. Zugleich treten die alten Lebensrätsel, die man als gelöst oder allenfalls als verdrängt betrachtete, wieder in den Vordergrund. Namentlich fühlt man einen scharfen Widerspruch zwischen den geistigen Anlagen des Menschen und dessen wirklichem Zustande. Dies alles führt zu einem Kampfe zwischen der Religion und der Kultur.

Weder die Religion allein noch die Kultur allein verfügt aber über Mittel zur Entscheidung des Kampfes. Die Entscheidung mufs dadurch geschehen, dafs man sowohl in der Religion als in der Kultur zwischen dem Ewigen und dem Vergänglichen, zwischen dem Unentbehrlichen und dem Unerträglichen unterscheidet. Es ist eine Revision eben der Grundbedingungen unseres geistigen Lebens anzustellen, und diese Revision ist Sache der Philosophie. Nicht in dem Sinne, dafs letztere eine Religion zu konstruieren vermöchte. Denn Religion ist ein Faktisches, ist die Äufserung eines realen Daseins, das sich, wenn es existiert, zwar nachweisen läfst, jedoch nicht künstlich erzeugt werden kann. Da es sich hier aber um den Nachweis einer geistigen Tatsache handelt, ist derselbe keine ganz einfache Sache; es ist geistige Arbeit nötig, um den eigentümlichen Platz der Religion im ganzen Zusammenhange des Lebens zu finden. Die Philosophie kann hier nicht weiter als bis dahin gelangen, dafs sie Möglichkeiten nachweist, die sich erst mittels grofser Persönlichkeiten und oft unter grofsen Umwälzungen der menschlichen Verhältnisse in Wirklichkeiten umsetzen lassen. Läfst sich aber dartun, dafs die Religion mit dem innersten Grund und Boden unseres Daseins in Beziehung

steht, so kann jeder Angriff auf dieselbe und jede Kritik derselben nur dazu dienen, ihren innersten, ewigen Kern immer mehr an den Tag zu bringen.

Das Problem wird durch die Stellung des geistigen Lebens im Dasein verursacht. Das Bestehen und die Entwicklung dieses Lebens setzen voraus, dafs hinter den uns von der Erfahrung gezeigten geistigen Prozessen und jenseits derselben eine ewige und zusammenhängende geistige Welt liegt („eine geistige Substanz, ein seelischer Bestand"), welche die Möglichkeiten neuer Bildungen und den Ertrag des bereits zur Entwicklung Gelangten enthält. Das Geistesleben mufs mehr sein als nur Erscheinung, mehr mithin, als die Psychologie nachzuweisen imstande ist. Dasselbe mufs ein ewiges Prinzip in sich tragen. Man hat nicht nur eine psychologische, sondern auch eine metaphysische Betrachtung anzulegen. Einer solchen Betrachtung sind Wesen und Wert eins, indem ihr höchster Gegenstand gerade der wertvolle Kern des Daseins ist. Nur mittels einer solchen Betrachtung wird ein zentraler Lebensinhalt möglich.

Die alte Kultur überschätzte die Form; die durch die Renaissance gegründete Kultur überschätzte die Kraft. Die wahre Kultur, die einen religiösen Charakter trägt, stellt die „Wesensbildung" als Gegensatz sowohl der „Formbildung" als der „Kraftbildung" auf. Sowohl die Form als die Kraft soll einem wertvollen Inhalt dienen. Die Formbildung allein führt zum Erstarren in plastischen Kunstwerken, durch die man das Ewige auf immer ausgedrückt glaubt. Die Kraftbildung führt zu rastloser Bewegung, so dafs alles Wesen aufgelöst wird. Die Wesensbildung dagegen behauptet das fortwährende Wechselwirken der Ewigkeit mit der Zeit, indem die ewigen Möglichkeiten durch das Arbeiten in der Zeit in Wirklichkeiten umgesetzt werden, und indem anderseits der Ertrag dieser Arbeit in der Form der Ewigkeit erhalten bleibt. Die Erhaltung des Gegebenen und die Erzeugung neuen Inhalts müssen Hand in Hand gehen, damit wir bis zur wahren Wirklichkeit vordringen können.

Den Gedankengang, der die Möglichkeit und die Not-

wendigkeit der „Wesensbildung“ behauptet, nennt Eucken den noologischen (von noos, Vernunft, Geist, von den Neuplatonikern höher gestellt als psyche, die Seele), und er stellt denselben als Gegensatz der psychologischen Betrachtung auf, die sich nur mit dem in der Erfahrung gegebenen Bewufstseinsleben beschäftigt. Seiner Überzeugung nach proklamiert er hierdurch nichts Neues, sondern eine alte Wahrheit, die vorzüglich Kant durch sein bestimmtes Unterscheiden zwischen der logischen, der ethischen und der ästhetischen Betrachtungsweise einerseits, der empirisch-psychologischen anderseits eingeschärft habe. Hier stehe Gültigkeit oder Wert als Gegensatz der Wirklichkeit da, so zwar, dafs die Gültigkeit schliefslich als die höchste Wirklichkeit behauptet werde. — Der noologische Gedankengang unterscheidet sich von dem spekulativen oder metaphysischen Gedankengang früherer Zeiten, der durch theoretische Abstraktionen ein Verständnis der Erscheinungen gewinnen zu können glaubte. Die noologische Methode stützt sich auf die Erfahrung, auf die Tatsache. Noologisch erklären heifst eine geistige Lebensäufserung in die Totalität des geistigen Lebens einordnen, ihre Stellung und ihre Aufgabe in dieser Totalität nachweisen und sie hierdurch beleuchten und befestigen. Diese Erklärung unterscheidet sich von der psychologischen, die nur darin besteht, die Vorgänge nachzuweisen, durch die der Mensch sich einen geistigen Inhalt erwirbt und aneignet. Beide Methoden sind anzuwenden, um den Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus zu überwinden. Der Idealismus hat die Selbständigkeit und den Eigenwert des geistigen Inhalts behauptet; die Berechtigung des Realismus beruht darauf, dafs er die natürlichen Bedingungen hervorhebt. Die realistische Betrachtungsweise kommt zu ihrem Rechte, wo es in der von der noologischen Auffassung behaupteten geistigen Totalität die speziellen Gesetze und Ursachen zu finden gelingt; sie hat aber unrecht, wenn sie meint, die Kausalerklärung könne den letzten Mafsstab der Wahrheit abgeben. Der Idealismus hat mit Recht einen wertvollen Inhalt des Daseins verlangt, hat aber von den realen Bedingungen abgesehen.

Die noologische Betrachtung führt nun nach Eucken gerade zu der von der Religion behaupteten Tatsache: zum Vorhandensein eines absoluten Geisteslebens, das über die in der Erfahrung hervortretenden Lebenserscheinungen erhaben ist und dennoch in diesen wirkt. Es gibt keine Religion ohne das lebendige Vorhandensein einer höheren Welt in unserer empirischen Welt, so zwar, dafs diese beiden Welten in einem irrationalen Verhältnisse zueinander stehen. Die Religion kann ohne Götterglauben bestehen, das bezeugt der echte Buddhismus. Ohne Ausblick über die Welt der Erfahrung ist Religion aber ein leeres Wort. Das Motiv der Religion liegt im Gegensatz zwischen dem Wesen und der Existenzform; in der bloſsen Erfahrung steht das Geistesleben als eine Beilage zum Materiellen, als eine Nebensache da; dies widerstreitet aber den unbedingten Forderungen, die das Geistesleben stellt, und den erhabenen Werten, die es behauptet.

Von der Grundbehauptung der Religion aus nimmt die Wirklichkeit sich anders aus als vorher. Eine von der Religion ausgehende Weltbetrachtung richtet den Blick auf das Bleibende (als Gegenteil des Wechselnden), auf das Freie (als Gegenteil des nur Natürlichen) und auf das Vernünftige (als Gegenteil des Unvernünftigen). Sie wird namentlich die Punkte beachten, wo eine neue Sphäre beginnt, wie den Übergang aus dem Unorganischen zum Organischen, aus dem Naturleben zum Seelenleben, aus dem Seelenleben zum Geistesleben, und sie wird diese Stufenreihe als eine Entfaltung des Innersten des Daseins auffassen. Beweisen läfst eine solche religiöse Weltauffassung sich aber nicht. Sie hat den Charakter einer Überzeugung und nicht den einer Wissenschaft. Es ist Sache der Philosophie, das Verhältnis und die Grenze zwischen der wissenschaftlichen und der religiösen Weltbetrachtung zu bestimmen.

Das Motiv der Religion liegt in einem geistigen Bedürfnisse. Es handelt sich nicht um die empirische Glückseligkeit des Menschen und deren Erhaltung, das Entscheidende ist dagegen die Totalität und Einheit des Geisteslebens, die Grundlage aller speziellen und individuellen

Lebensäufserungen. Die Erhaltung dieser Grundlage steht auf dem Spiel, da die Erfahrung allein sie nicht bestätigt. Es kommt nun darauf an, ob sich ein starkes Bedürfnis erregen läfst, an diesem Punkte an einer Überzeugung festzuhalten. Empirisch betrachtet gibt es Gründe genug, zu zweifeln. Die Erfahrung zeigt uns keineswegs die Welt des Geistes als eine selbständige Welt, noch weniger als die Hauptsache des Daseins. Während der Entwicklung der Kultur werden die Persönlichkeiten die Opfer der Gesellschaft und des Fortschrittes. Im Geistesleben selbst regen sich disharmonische Tendenzen; Teil steht Teil gegenüber, wie Teil der Totalität; geistige Richtungen bekämpfen sich und das Böse erweist sich als eine wirkliche Macht.

Gegen die somit entstehenden Zweifel hebt Eucken erstens hervor, wie gerade das starke Gefühl der Disharmonie eine Folge davon ist, dafs grofse Forderungen an das Leben gestellt werden. Die Bitterkeit des Leidens und die Härte des Widerstandes bezeugen die Tiefe unseres Daseins und das Vorhandensein höherer Kräfte in unserem Wesen. Mit den Gegensätzen würde auch der Schmerz wegfallen. Nie waren es Zeiten mit unglücklichen Erlebnissen und schweren Verwicklungen, wo die Menschheit an ihrer idealen Aufgabe zweifelte, dagegen gedieh dieser Zweifel zu solchen Zeiten, wo träges Wohlbehagen und eingebildete Sättigung herrschten.

Zweitens ist es Euckens Überzeugung, dafs jener Zweifel durch eine kräftigere und mehr konzentrierte Form der Religion bekämpft werden müsse, als die im vorhergehenden beschriebene unbestimmte und universelle Religion darbietet. Er weist auf die Bedeutung grofser Persönlichkeiten für die Geschichte der Religionen hin. Bei ihnen regte sich das Göttliche auf tiefere und kräftigere Weise als bei anderen Menschen, und sie vermochten es, die mannigfachen Erfahrungen des Lebens in klaren und glühenden Bildern auszudrücken. Ein neues Leben kam hier auf entscheidende Weise zum Durchbruch und griff in die geschichtliche Entwicklung der Gattung bestimmend ein. Indem wir ihre Bedeutung hervorziehen, machen wir den Übergang aus der

universalen Religion in die charakteristische Religion.

„Charakteristische Religion“ bezeichnet bei Eucken die historischen oder positiven Religionen, insofern diese — jede auf ihre eigentümliche Weise — ein neues, in seinen Grundzügen klares Totalbild des Lebens geben und dieses Bild als Gegensatz der Welt der Erfahrungen aufstellen. Sie unterscheidet sich von der „universalen Religion“ durch die bestimmte Ausgestaltung, ohne die ein solcher Gegensatz zur empirischen Welt sich nicht aufrechterhalten läfst. Sie entspringt aus grofsen Persönlichkeiten und erhebt sich über alle Volkskultur als eine unmittelbare Äufserung des innersten Wesens des Geisteslebens. Ohne solche charakteristische Religion ist selbständige Innigkeit nicht möglich. Es handelt sich hier nicht nur um eine Ausschmückung des Lebens, sondern um den Durchbruch eines neuen Lebens, einer neuen Wirklichkeit. Indes sind die Durchbrüche, welche die grofsen positiven Religionen bezeugen, nur Gipfel- und Wendepunkte eines grofsen Prozesses. Das Göttliche, das hier durchbricht, ist nicht erst an diesen bestimmten Orten entstanden.

Das höhere Leben, das somit anbricht, vermögen unsere Begriffe nicht auszudrücken. Die Phantasie mufs uns mit ihren Symbolen zu Hilfe kommen. Hier liegt nun der verwundbare Punkt der Religion. Die Phantasie wird stets durch die gegebene Kulturstufe und deren Überlieferungen bestimmt, und die Symbole werden deshalb einen historischen Charakter erhalten. Es werden einst die Zeiten kommen, wo das, was vor Jahrtausenden vielleicht der Ausdruck der höchsten Wahrheit war und was dem menschlichen Bewufstsein als innig mit dem religiösen Inhalt vereint erschien, in seiner Bedeutung erschüttert wird und neuen Formen weichen mufs, oft erst nach schweren Erschütterungen und harten Kämpfen, während deren der Zweifel, statt sich auf die Symbole zu richten, zum Angriff auf den innersten Kern der Religion übergehen kann.

Die universale Religion ist fortwährend notwendig als Korrektiv oder Einleitung der charakteristischen Religionen,

die, sich selbst überlassen, leicht Verengerung erleiden oder zu blofsen Trostmitteln werden. Die Bedeutung der charakteristischen Religionen beruht nicht darauf, dafs irgendeine derselben einen abschliefsenden Ausdruck der höchsten Wahrheit gefunden hätte, sondern auf ihrem lebendigmachenden und erhebenden Wirken während der Zeiten der Unruhe und des Wechsels. Man mufs stets wieder von neuem prüfen, ob das geschichtlich Überlieferte wirklich eine solche Arbeit ausführt. Die Kirche hat aber die Tendenz, sich einem ein für allemal gegebenen Vorbilde gegenüber sklavisch zu verhalten und alle Wahrheit als in Nachahmung und Wiederholung bestehend aufzufassen. Deswegen wird Kampf auf dem religiösen Gebiete stets zur Notwendigkeit. Die Bedeutung der grofsen Persönlichkeiten liegt darin, dafs sie uns zum Wählen zwingen. —

Euckens Platz in der modernen Religionsphilosophie wird vorzüglich bestimmt durch seine entschiedene Überzeugung, dafs die Werte sich nur dann behaupten lassen, wenn man hinter und jenseits der Welt der Erfahrung eine höhere Wirklichkeit annimmt, in welcher das Geistesleben, das in der Erfahrung zerstreut und unter wechselnden Formen auftritt, in der Form der Einheit und Ewigkeit fortbesteht. Auf eine oft tiefsinnige und stimmungsvolle Weise behauptet er die Notwendigkeit dieses Gegensatzes, bald sich an die alte Mystik anlehnend, bald an den romantischen Idealismus erinnernd, und bald so, dafs die erhabene Poesie des persönlichen Lebenskampfes sich in seinen Worten Ausdruck gibt. Doch betont er sehr stark, dafs die Philosophie hier nur Möglichkeiten nachzuweisen vermöge, und dafs es prophetische Persönlichkeiten seien, die solchen Möglichkeiten Wirklichkeit und bestimmte Form verliehen. Wenn er — um dem Subjektivismus zu entgehen — die Notwendigkeit einer Metaphysik (oder „Metapsychie“) behauptet, so soll diese Metaphysik doch eigentlich kraft *des Wertes* des Wahren, des Schönen und des Guten notwendig sein. Was er die „noologische“ Methode nennt, unterscheidet sich von der psychologischen Methode dadurch, dafs sie nachzuweisen versucht, jener Wert lasse sich nur mittels

der Annahme eines Totalzusammenhangs behaupten, der die in unserer Erfahrung zerstreut und flüchtig auftretenden wertvollen Lebensäufserungen trage. Namentlich legt die noologische Betrachtungsweise Gewicht auf die grofsen Durchbrüche, die bedeutungsvollen Anfänge und die qualitativen Verschiedenheiten des Geisteslebens, wie wir dies aus Erfahrung kennen. Er betrachtet die Versuche der Erfahrungswissenschaft, Kontinuität in der Welt der Erscheinungen nachzuweisen, als hoffnungslos, deutet aber die Unterbrechungen der empirischen Kontinuität als einzelne Ausschläge einer grofsen transzendenten Kontinuität, eines Reiches der Möglichkeiten, der Endzwecke und der Werte, das sich in der Welt der Endlichkeit nur blitzweise offenbare. Hierdurch ist Eucken mit dem romantischen Idealismus verwandt. Die Noologie unterscheidet sich von der spekulativen Methode aber dadurch, dafs die Annahme eines solchen Totalzusammenhangs ausdrücklich nur auf die Erfahrung von dem Wertvollen gegründet wird. Es scheint dann klar zu sein, dafs der Ausgangspunkt ein empirischer und persönlicher ist. Den Schwung aus der Erfahrung zur „Metapsychie“ ermöglicht ihm die Spannung, die durch ein grofses Dilemma hervorgebracht wird. Entweder — so behauptet er — hat man das Geistesleben als eine flüchtige Erscheinung, als Anhängsel der materiellen Natur zu betrachten, oder man hat anzunehmen, dafs dasselbe an und für sich eine grofse Totalität bildet und mit dem innersten Kerne des Daseins eins ist. Dieses Dilemma erscheint bei Eucken, sowohl wo er die Idee der „universalen Religion“ entwickelt, also den Übergang vom empirischen zu einem religiösen Standpunkte mehr unbestimmter Art machen will, als auch, wo er zur „charakteristischen Religion“ übergeht, mithin die Notwendigkeit einer geschichtlich ausgestalteten Religion nachweisen will. Charakteristisch sind namentlich folgende Äufserungen: „Bei dieser Entscheidung steht nicht dieses oder jenes, sondern das Ganze des Geisteslebens auf dem Spiele. In der Erfahrung des Menschen erscheint es in einer haltlosen Mittelstellung; er mufs entweder aus derselben zur blofsen Natur zurückkehren und alles Streben

eigentümlicher Art als einen schweren Irrtum bekennen, oder er mufs mutig vorwärtsgehen und dem neuen Streben auch eine neue Welt sichern. Nur eine unklare Denkweise kann zwischen diesen Wegen einen Mittelweg suchen, nur eine matte Gesinnung das Dilemma ruhig ertragen. Jedenfalls bleibt es dabei, dafs es ohne Religion für das Geistesleben keine Wahrhaftigkeit und für den Menschen keine innere Gröfse gibt." („Der Wahrheitsgehalt der Religion", S. 238.) „Ist das menschliche Leben eine blofse Zutat zur Natur oder ist es der Beginn einer neuen Welt: an dieser Frage hängt alle Gestaltung unserer Verhältnisse, alle Richtung unseres Handelns. Die Religion wollte das menschliche Dasein auf eine weltüberlegene Höhe heben und dadurch unser Leben von der Nichtigkeit erretten, der es sonst sicher verfiel. Erweist sich das Unternehmen als ein Ikarusflug, so versinkt damit alle Hoffnung, so erscheint eben das Edelste und Beste als leere Einbildung, so endet das Ganze in Unvernunft." (Ebenda, S. 319.) —

Was uns hier zur Wahl treiben soll, ist schliefslich doch stets die persönliche Lebenserfahrung, namentlich ist es davon abhängig, in wie hohem Mafse das Schicksal der Werte in der Wirklichkeit uns am Herzen liegt. Es scheint kein Grund vorzuliegen, einen neuen Terminus einzuführen; „Noologie" ist eine weder notwendige noch glückliche Bereicherung der ohnehin schon hinlänglich versehenen philosophischen Terminologie. Aus einer privaten Äufserung Euckens, die ich anführe, hoffentlich ohne eine Indiskretion zu begehen, ist klar zu ersehen, dafs die persönliche Erfahrung von den Gegensätzen des Lebens, besonders von dem grofsen Gegensatze zwischen Ideal und Wirklichkeit, seine eigene Wahl entschied und ihn zur „Noologie" führte. In einem Briefe, den er mir schrieb, nachdem er meine Religionsphilosophie gelesen hatte, sagt er nach Besprechung des vorwiegend psychologischen Charakters meines Versuches, das Problem zu behandeln: „Mich treibt es, bei allem Gegensatz zur alten ontologischen Methaphysik, immer wieder zur Metaphysik und so auch zu einer metaphysischen Begründung der Religion; ich fürchte, ohne das dem Sub-

jektivismus zu verfallen, und dagegen sträube ich mich namentlich deswegen, weil ich stärker unter dem Eindruck der grofsen, in der Erfahrung unlösbaren Konflikte unseres Daseins stehe, kurz gesagt, dualistischer denke und denken mufs." In dieser Äufserung deutet Eucken direkt darauf hin, dafs die individuelle Erfahrung durch die Eigentümlichkeit der einzelnen Persönlichkeit bestimmt wird. Diese bestimmt seinen Standpunkt. Je klarer diese Grundlage aber hervortritt, um so natürlicher wird es doch, der Religionsphilosophie die Aufgabe anzuweisen, den psychologischen Erdboden zu untersuchen, aus welchem die verschiedenen religiösen Standpunkte emporwachsen, und hieran eine erkenntnistheoretische und eine ethische Prüfung der Gedanken und Bestrebungen zu knüpfen, durch die diese Standpunkte sich äufsern. Einer ganz speziellen Methode bedarf die Religionsphilosophie daher nicht, und die sogenannte „Noologie" ist ja auch selbst ein „Mittelweg" zwischen der Spekulation und dem praktischen Glauben. Als Spekulation unterliegt sie der Behandlung von seiten der Erkenntnistheorie, als praktischer Glaube der Behandlung von seiten der Psychologie und der Ethik. Die hieraus folgende Auffassung der Aufgabe und des Verfahrens der Religionsphilosophie scheint am besten mit dem Geiste der kritischen Philosophie übereinzustimmen, in welchem Eucken ja arbeiten will. Die „metaphysische" Begründung der Religion, die Eucken von der Philosophie verlangt, erweist sich schliefslich, seinen eigenen Äufserungen zufolge, als auf das Bedürfnis gegründet, die Entscheidung eines grofsen praktischen Dilemmas zu finden.

Euckens Standpunkt — die „Noologie", die ihn zu seiner religiösen Metaphysik führt — ist mir ein Beispiel, wie persönliche Lebenserfahrung zum Glauben an die Erhaltung des Wertes zu bewegen vermag. Mir ist jeder Glaube, unter wie philosophischen Formen er auch auftreten mag, stets nur das Objekt der Philosophie, nicht aber deren Produkt. Jedenfalls ist die Philosophie, die ihn produzierte, selbst das Produkt persönlicher Lebenserfahrung. Die Philosophie als Wissenschaft hat nun einmal keine

anderen Methoden zur Verfügung als die logisch folgernde, die psychologisch erklärende und die ethisch wertende.

IV. William James.

Eine zusammenfassende Arbeit auf dem Gebiete der Religionspsychologie lieferte der amerikanische Philosoph William James in seinem Werke „The varieties of religious experience. A study in human nature". London, New York and Bombay (1902). James gehört zu den hervorragendsten Denkern der Gegenwart. Er vereint umfassende Kenntnisse mit grofsem Beobachtungsvermögen, scharfe Kritik mit idealistischer Begeisterung, Unbefangenheit mit ernster Überzeugung. Die bedeutendste seiner Schriften sind die „Principles of psychology" (1890), die an mehreren Punkten der Psychologie neue Gesichtspunkte zur Geltung bringen und die Fragen überall auf geistreiche und anregende Weise erörtern. In einer Sammlung von Abhandlungen, die unter dem Titel „The will to believe and other essays in popular philosophy" (1897) erschienen, hat er in etwas freierer Form seine eigentümliche Vereinigung der empirischen Philosophie mit einer ausgeprägt idealistischen Lebensanschauung ausgesprochen, und schon hier läfst er sich auf religionsphilosophische Fragen ein. Das neue Werk widmet sich ganz dem religiösen Problem, namentlich dessen rein psychologischer Beleuchtung, so zwar, dafs auch die anderen Gesichtspunkte, von denen aus das Problem zu behandeln ist, zum Vorschein kommen. James benutzt hier die Spezialarbeiten jüngerer amerikanischer Schriftsteller (Starbuck, Leuba, Coe u. a. m.), stützt sich aufserdem aber auf eine umfassende Literatur biographischer, vorzüglich selbstbiographischer Art. Er sieht klar, dafs der Stoff gar zu mannigfaltig ist, um sich durch eine einzelne Darstellung erschöpfen zu lassen; deshalb — zugleich um einem Streite über den Sinn des Wortes „Religion" zu entgehen — erklärt er, bei der Anstellung

dieser Untersuchung an einer bestimmten Bedeutung des Wortes „Religion“ oder an einer bestimmten Seite der Religion festhalten zu wollen, und darauf definiert er die Religion als: das Fühlen, das Handeln und die Erfahrung individueller Menschen, insoweit diese Menschen in ihrer Einsamkeit sich selbst als mit dem Göttlichen in Beziehung stehend auffassen, wie sie sich dieses Göttliche auch denken mögen. Diese persönliche Religion betrachtet er als den Gegensatz der institutionellen Religion mit deren mehr oder weniger entwickelter Theologie oder Mythologie und deren kirchlicher Organisation. Er behauptet, institutional religion (mit allem Zubehör) sei im Vergleich mit personal religion stets sekundär; das folge schon daraus, dafs sie sich auf Überlieferung gründe. Wollte man bei der institutionellen Religion allein stehen bleiben, so würde die Untersuchung nur den Kult, das Opfer, das Zeremoniell und die kirchliche Organisation betreffen, und man könnte dann die Religion definieren als die Kunst, die Gunst der Götter zu gewinnen. In der persönlichen Religion liegt das Gewicht aber auf den eigenen inneren Zuständen, dem Gewissen, dem Werte, der Hilflosigkeit oder der Unvollkommenheit des Menschen. Bleibt man bei dieser Seite der Religion stehen, so erhält der Begriff der Religion gröfseren Umfang, als wenn man das Institutionelle als die Hauptsache betrachtet.

Die persönliche Religion ist die Art und Weise, wie der Mensch gegen das Leben als Totalität reagiert (a man's total reaction upon life), im Gegensatz zu den momentanen und speziellen Reaktionen. Die Erfahrungen, die wir vom Leben und von der Welt gemacht haben, wirken auf unser individuelles Temperament und machen uns entweder energisch oder gleichgültig, entweder fromm oder spöttisch, entweder herabgestimmt oder begeistert mit Bezug auf das Leben als Totalität. Unsere „Reaktion“, die oft unwillkürlich und halb unbewufst geschieht, wird ausgedrückt durch die vollständigste Antwort, die wir auf die Frage zu geben vermögen: Was ist der Charakter dieses Daseins, dem wir angehören? — James will eine solche Reaktion aber nur

dann religiös nennen, wenn sie von einer ernsten und erhabenen Stimmung getragen wird, von einer Stimmung, die auf ihrem Gipfel zum Aufgeben eigener Wünsche, zur willigen Unterwerfung unter den Schmerz der Wirklichkeit bewegt, weil man sich von einer Kraft getragen fühlt, die gröfser ist als diejenige, über die man selbst verfügt. Alles ausgeprägt religiöse Gefühl enthält ein tragisches Element, welches dadurch entsteht, dafs ein höheres Glücksgefühl ein niederes verdrängt hat. Das religiöse Gefühl umfafst oder setzt so viele Gegensätze voraus, dafs es eines der reichsten menschlichen Gefühle ist. Die Welt ist reicher dadurch, dafs es einen Teufel gibt, wenn sich ein Sankt Michael findet, der ihm den Fufs auf den Nacken setzen kann. Dieses Merkmal tritt natürlich am meisten in den extremen Formen der Religion hervor, die der einfachen, alltäglichen Auffassung als abnorm erscheinen; bis zu einem gewissen Grade wird dasselbe aber in allen Formen religiösen Bewufstseins vorkommen.

Diese Beschreibung gibt den allgemeinen Rahmen an, in welchem James sich bei seiner Untersuchung bewegt. Zu näherer Charakteristik seiner Arbeit werde ich erst zeigen, wie die drei Gesichtspunkte, die bei jeder umfassenden Erörterung des religiösen Problems zum Vorschein kommen, nämlich der erkenntnistheoretische, der psychologische und der ethische, auch bei James auftreten, obschon er sich hauptsächlich bei der rein psychologischen Betrachtungsweise aufhält. Ferner werde ich zeigen, wie er das Wesen der religiösen Erfahrung auffafst, welche Typen der Religion er findet, und auf welchen Grundgedanken die Religion sich nach seiner Auffassung zurückführen läfst.

A. Die drei Gesichtspunkte.

James bezeichnet seinen Standpunkt sowohl in allgemein philosophischer als in religionsphilosophischer Beziehung als den Standpunkt der Erfahrung. Er will in allen Stücken Empiriker sein. Alle intellektuellen Operationen — sie mögen in Konstruktion, in Vergleichung oder in Kritik be-

stehen — setzen unmittelbare Erfahrung voraus. Er schliefst sich der alten englischen, mit John Locke beginnenden Schule an, die stets verlangt, dafs für die Erfahrungen, auf welche wir unsere Begriffe begründen, bestimmte Rechenschaft abgelegt wird. Dieser Schule gebührt nach seiner Meinung weit eher als Kant die Ehre, die kritische Methode in der Philosophie eingeführt zu haben, die einzige Methode, welche die Philosophie zu einem Studium macht, das sich von ernsten Menschen betreiben läfst. Es handelt sich aber nicht nur um die Erfahrungen, die wir gehabt haben, sondern auch um diejenigen, die wir erwarten oder konsequent selbst hervorrufen müssen, wenn unsere Gedanken Gültigkeit besitzen sollen. Der Wert unserer Gedanken beruht auf den Schlüssen, die wir aus denselben ziehen können. Wären alle Sätze, die wir aufstellen, praktisch gleichgültig, d. h. folgte gar nichts aus ihnen, könnten wir dann zwischen wahren und falschen Gedanken unterscheiden? Vergeblich hat der Dogmatismus nach Kriterien der Wahrheit gesucht, die uns der Berufung auf die Zukunft überheben könnten. Im Gegensatz zum Dogmatismus steht hier der Pragmatismus, der jeden Satz prüft, indem er dessen Konsequenzen verfolgt. Diese Auffassung (mit der James sich dem amerikanischen Denker Charles Peirce anschliefst, von welchem auch die Benennung „Pragmatismus“ herrührt) erinnert zum Teil an die biologisch-ökonomische Erkenntnistheorie, die, wie wir oben sahen, von Richard Avenarius und Ernst Mach entwickelt wurde.

James' empirischer Standpunkt führt ihn zur Skepsis den spekulativen und theologischen Ansichten gegenüber. Er behauptet namentlich die Mannigfaltigkeit des Daseins und ist gegen den Monismus in dessen verschiedenen Formen kritisch gestimmt. Der Pluralismus, die Lehre von der Vielfachheit, wird seiner Meinung nach immer mehr zu Ehren gelangen, sowohl in der Wissenschaft als in der Religion. Von der Erfahrung aus läfst sich nichts Universelles, keine absolute und allumfassende Einheit erreichen. Verschiedene Deutungen können auch für verschiedene Gegenden des Daseins gültig sein. Religiös betrachtet, werden hier

besonders die Erfahrungen des Bösen von Bedeutung: hat das Buch Hiob nicht ein für allemal die Unmöglichkeit dargetan, das Problem zu lösen, zu dessen Aufstellung diese Erfahrungen uns bewegen? Hier wird die monistische Hypothese stets grofse Schwierigkeiten darbieten, und wäre der einfachste Ausweg dann nicht die Annahme, die Welt habe von Anfang an Elemente umschlossen, die mit der Totalität nicht in Harmonie stünden? Gewöhnliche Menschen sind stets mehr oder weniger polytheistisch gewesen, und es ist denn ja auch klar, dafs man aus keiner Erfahrung Gottes Unendlichkeit herleiten kann. Erfahren können wir höchstens, dafs wir in innerem Zusammenhang mit einem Etwas stehen, welches gröfser ist als wir selbst; dafs dieses aber ein Unendliches ist, läfst sich nicht beweisen.

Alles, was das Denken auf dem religiösen Gebiete auszurichten vermag, kann nur darin bestehen, die Tatsachen zu ordnen, zu bestimmen und zu deuten, nicht aber sie zu erzeugen. Die Philosophie ist hier stets sekundär. Darum kann sie aber doch sehr wohl von Nutzen sein. Denn das religiöse Bewufstsein drückt seine Erfahrungen stets in Formen aus, die der intellektuellen Überlieferung entstammen, unter deren Einflusse es steht. Deshalb kann nur das kritische Vergleichen das wirklich unmittelbare und Wesentliche ermitteln und aus dem Lokalen und Zufälligen aussondern. Zugleich hat die Philosophie die Aufgabe, Ansichten auszumerzen, die inkonsequent sind oder der wissenschaftlichen Erfahrung entschieden widerstreiten. Was dieses Fegfeuer durchgemacht hat, hat man dann als Hypothesen zu betrachten, deren Berechtigung und Bedeutung Gegenstand näherer Erörterung werden können, nachdem sie auf ihre einfachsten Formen reduziert worden sind.

So weit die erkenntnistheoretische Betrachtung. Wie energisch James sie auch geltendmacht, er hat doch gröfseres Interesse für die psychologische Betrachtungsweise, und diese verleiht auch seinem Werke dessen gröfste Bedeutung.

Die Religionspsychologie leistet wichtige Beiträge zur allgemeinen Psychologie. Es gibt viele psychologische Er-

scheinungen, die sich auf dem Gebiete des religiösen Lebens besonders gut studieren lassen. So hebt James hervor, dafs die religiösen Erscheinungen darlegen, wie gering derjenige Teil unseres geistigen Lebens ist, den wir klar und deutlich zu erklären imstande sind. Das Bewufstsein verschwimmt hier durch viele Grade hindurch bis ins Unbewufste oder, wie James zu sagen vorzieht, ins Unterbewufste. Es regen sich unmittelbare Antriebe und Ahnungen, die uns oft, ohne dafs wir es selbst merken, die ersten Prämissen geben, auf die sich klar bewufste Gedanken begründen. Bewufste Argumente bewegen sich oft nur an der Oberfläche unseres Wesens, und eine unwillkürliche und unmittelbare Vergewisserung ist das Tiefste in uns (the deep thing in us). Ferner lehrt das Studium des religiösen Lebens uns grofse Verschiedenheiten der Menschen kennen, sowohl was die Art des Gefühlslebens als den Grad der Empfänglichkeit betrifft, Verschiedenheiten, auf die wir sonst wohl nicht so aufmerksam werden würden. Wir lernen, wie die Entwicklung auf ein und dasselbe Ziel hin auf höchst verschiedene Weise, bald kontinuierlich, bald sprungweise vorgehen kann. Schon rein theoretisch oder naturgeschichtlich betrachtet ist ein psychologisches Studium des religiösen Lebens von Wichtigkeit.

Die psychologische Betrachtungsweise wird nun wieder für das Verständnis des religiösen Problems von Bedeutung. Die religiösen Vorgänge erscheinen als spezielle Formen von Vorgängen, die man auch auf anderen psychischen Gebieten kennt, und gehorchen Gesetzen, die uns auch anderswoher bekannt sind. James verweist hier auf Starbucks Untersuchungen über die Bekehrung in deren Zusammenhang mit der organischen und psychischen Entwicklung während der Übergangsjahre. Ganz besonderes Gewicht legt James dem bei, was sich unter der „Schwelle“ des Bewufstseins oder aufserhalb dessen „Margin“ regt. Er findet es sehr schwer, hier eine bestimmte Grenze zu ziehen und verwirft die atomistische Psychologie, die sich das Bewufstsein als aus einzelnen, je für sich festen und bestimmten Elementen zusammengesetzt denkt. Jedenfalls machen sich

die subliminalen oder ultramarginalen Einflüsse fortwährend geltend, und James für seine Person ist geneigt, diese Einflüsse als die Wege zu betrachten, auf denen eine höhere Ordnung der Dinge in unserem Innern wirke. Diese inneren Kundgebungen seien unsere nächste, unsere eigentliche Welt; so innig gehörten wir der äufseren Welt nicht an. Hier findet James einen Einheitspunkt der Religion und der Psychologie, obschon er jede nähere Bestimmung desselben für eine Auslegung erklärt, die nicht mehr rein psychologisch sei. Auch sei die Auslegung nicht das Entscheidende; diese sei stets abgeleitet, und ein und dasselbe Erlebnis könne der Gegenstand verschiedener religiöser Auslegungen sein[51]. Was den meisten Menschen an diesem Punkte besonders fehle, seien Kritik und Vorsicht, nicht aber Glaube (faith). Sie seien gar zu geneigt, eine dogmatische Annahme (belief) jählings auf jede lebhafte Vorstellung folgen zu lassen, namentlich wenn letztere durch unwillkürliches Interesse unterstützt werde. —

Der dritte Gesichtspunkt, der ethische, kommt bei der Wertung der religiösen Erscheinungen zum Vorschein. So bestimmt James zwischen Erlebnis und Auslegung unterscheidet, so bestimmt unterscheidet er auch zwischen Beschreibung oder Erklärung des Erlebten und dessen Wertung. Sogar was von einem rein medizinischen Standpunkt aus abnorm zu nennen ist, kann wegen seines Inhalts grofsen Wert besitzen. Der Wert eines Zustandes beruht nicht darauf, wie er entstanden ist. Wenn wir gewisse Zustände höher nennen als andere, geschieht das nicht wegen dessen, was wir über ihre organischen Bedingungen zu wissen glauben. Enthalten die Gedanken der Heiligen Teresa etwas Wertvolles, so ist es einerlei, ob sie hysterisch war oder nicht. Wir werten eine Kraft nach ihrer Wirkung, nicht aber nach ihrem Ursprung.

Bei der Wertung läfst sich kein spekulatives oder theologisches System zugrunde legen. Auch hier müssen wir Empiriker sein. Wir beurteilen die religiösen Erscheinungen nach ihren Früchten, und das haben die Menschen eigentlich immer getan. Ein Gotteskult hört auf, wenn er keine

Wirkung mehr auf das Gemüt übt und wenn er wegen seines ganzen Charakters mit etwas in Streit gerät, dessen Wert wir so gründlich erfahren haben, dafs wir es nicht verleugnen können. Die Götter, an denen die Menschen festhalten, sind diejenigen, die sie gebrauchen können, und deren Gebote die Forderungen bestätigen, welche die Menschen an sich selbst und an andere stellen. Stets bedienen wir uns menschlicher Mafsstäbe (human standards). Wir fragen, inwieweit das religiöse Leben sich als eine ideale Form des menschlichen Lebens darlegt. Der Mafsstab variiert natürlich mit den Zeiten, einen anderen haben wir nun aber einmal nicht. Nur ist die Prüfung immer wieder anzustellen, da sie unter neuen Verhältnissen vielleicht zu neuen Resultaten führen könnte. Auch wird die Wertung für verschiedene Menschen verschiedenen Ausfall haben können. Legt eine psychologische Untersuchung dar, dafs unter Menschen grofse Verschiedenheiten hinsichtlich ihrer innersten Natur stattfinden, so mufs man auch annehmen, dafs dieselben verschiedener geistiger Nahrung bedürfen, so dafs sie in religiöser Beziehung als voneinander verschieden dastehen werden.

Der Religion gegenüber verhält James sich entschieden sympathisch. Die besten Früchte der religiösen Erfahrung sind seiner Überzeugung nach die besten Dinge, welche die Geschichte aufzuweisen vermag. Hier fühlt er das innere Leben sich mit Ernst und Energie regen, mit Innigkeit und Konzentration wirken, in Gegensatz zu allem, was hemmen und zersplittern könnte. Es ist, als wäre man in eine höhere und reinere Atmosphäre emporgehoben. James verweist an diesem Punkte auf Sainte-Beuves Wertung der religiösen Persönlichkeiten in seinem berühmten Werke über Port-Royal.

Wir finden mithin bei James die drei Hauptgesichtspunkte der philosophischen Erörterung religiöser Fragen. Er kündigt an, in einem späteren Werke werde er den Versuchen entgegentreten, die noch heutzutage gemacht würden, die Religionsphilosophie mehr spekulativ zu behandeln. — Versuche, die sonderbarerweise häufiger in England und Amerika als auf dem Kontinente vorkommen. Einstweilen

liefert seine Arbeit ein gewichtiges Zeugnis, dafs in der Religionsphilosophie gerade jene drei Gesichtspunkte anzulegen sind. — Leider war ich nicht imstande, bei meiner Charakteristik des Jamesschen Standpunktes der Offenheit, der Frische und der sprachlichen Kunst, die dem Autor zur Verfügung stehen, ihr volles Recht angedeihen zu lassen.

B. Die Natur der religiösen Erfahrung.

Das religiöse Gefühl ist nach James kein spezielles oder elementares Gefühl. Jedes Gefühl kann unter gewissen Bedingungen einen religiösen Charakter erhalten, wenn es nämlich bei dem Abschlufs der menschlichen Lebenserfahrungen mitwirkt, den James „die totale Reaktion gegen das Leben" nennt. Eine etwas nähere Bestimmung dessen, was Religion ist, gibt die Äufserung, die Religion sei einer der Wege, auf denen Einheit in unser Leben kommen könne. Die Einheit, sagt James, wird von einem Gefühle des Friedens und des Glückes begleitet, welches alles, was man sonst erfahren kann, übertrifft. Diese Einheit kann durch einen plötzlichen Durchbruch oder durch lange Entwicklung gewonnen werden; hier legen sich die individuellen Verschiedenheiten an den Tag. Die Hauptsache ist aber, dafs das Individuum, das sich früher geteilt und gehemmt, niedrig und unglücklich fühlte, jetzt das Gefühl der Harmonie, der Freiheit und der Erhebung hat. Gedanken, die früher als ideale Möglichkeiten an der Peripherie der Seele standen, sind jetzt deren zentrales Eigentum geworden. Es ist, als wäre dem Individuum neue Energie zugeströmt aus Quellen, die aufserhalb seines Bewufstseins liegen, und die es nicht direkt durch bewufste Anstrengung auszulösen imstande sein würde. Diese untergeordnete Bedeutung des Bewufsten und Willkürlichen (the hopeless inferiority of voluntary to instinctive action) im Vergleiche mit dem Unbewufsten und Unwillkürlichen ist ein charakteristischer Zug aller Religiosität. Krankhafte Formen entstehen, wenn es an intellektueller Kraft und an Interesse gebricht, solche Erfahrungen zu gestalten und zu deuten.

Die religiöse Erfahrung hat einen mystischen Charakter, teils wegen der Unaussprechlichkeit, da jedermann hier nur indirekt die anderen Menschen verstehen kann, teils wegen der Unmittelbarkeit, indem das diskursive Denken keine Rolle spielt, teils wegen der kurzen Dauer der Zustände und wegen der Schwierigkeit, diese wieder ins Gedächtnis zu rufen, teils endlich wegen des passiven Verhaltens, in welchem das Individuum zu diesen Erfahrungen steht. Das nichtreligiöse Bewufstseinsleben kennt ähnliche Zustände. Der religiöse Charakter entsteht, wie schon bemerkt, dadurch, dafs das Verhalten des Menschen zum Leben als Totalität in solchen Zuständen zur Abrechnung kommt; hierdurch erhalten diese eine Einheit und eine Energie, die ihnen sonst abgehen. Die speziell sogenannte Mystik ist nur eine bestimmte, oft extreme Form dessen, was in aller religiösen Erfahrung hervortritt.

C. Die wichtigsten Typen.

James erklärt, das wichtigste Resultat, das er durch seine Untersuchungen des religiösen Bewufstseins erzielt habe, seien die grofsen Verschiedenheiten, die dasselbe darbiete. Ein bedeutender Teil seiner Arbeit bezweckt deshalb ganz natürlich das Zurückführen dieser Verschiedenheiten auf gewisse Typen.

Besonders gibt es einen Gegensatz, den er sehr stark hervorhebt, den Gegensatz nämlich zwischen dem gesunden und dem kranken Gemüte oder — um einen Ausdruck zu gebrauchen, den er von Francis Newman entlehnt hat — zwischen den einmal Geborenen und dem zweimal Geborenen (the once-born and the twice-born). Die kranken Seelen bedürfen einer Veränderung, einer Krisis, einer Bekehrung, um Einheit und Frieden zu erlangen, während es gesunde Seelen gibt, die durch unmittelbare Entfaltung und Hingebung das Ziel erreichen. Die Religion der Gesunden bezeichnet James als Naturalismus, die der Kranken als Salvationismus. In jeder dieser Gruppen können aber wieder höchst verschiedene Persönlichkeiten und Richtungen auftreten.

Die Religiosität der gesunden Seelen ist ein Enthusiasmus, der bei der hellen Seite des Daseins verweilt und die dunklen Seiten vielleicht sogar für Illusionen erklärt. Selbst wenn es diesen Seelen nicht an Blick für das Hemmende und Verdunkelnde fehlt, sind sie doch überzeugt, dafs dieses sich überwinden läfst; so grofs ist ihr unmittelbares Vertrauen auf die im Universum herrschende innere Energie und Harmonie. Diese Richtung tritt im Griechentum mehr als im Christentum hervor, im Katholizismus mehr als im Protestantismus, bei den lateinischen Rassen mehr als bei den germanischen. In der neueren Zeit tritt sie bei Spinoza und Rousseau auf, ebenfalls in der liberalen Auffassung des Christentums, vorzüglich im Unitarismus (Emerson, Parker). In Amerika bildet sie einen scharfen Gegensatz zum Methodismus und zur Revivalbewegung. In der jüngsten Zeit ist die sogenannte mind-cure-Bewegung ein charakteristisches Beispiel. Sie heilt sowohl Seele als Körper, indem sie fortwährend den Gedanken eingibt und festhält, der Schmerz sei eine Illusion und in der Wirklichkeit sei alles licht und herrlich. Furcht und Kummer werden verbannt. Sie wirkt durch Suggestionen, nicht zum wenigsten durch Autosuggestionen. Durch fortwährendes Lebehochrufen für das Universum bestärkt man sich in dem Glauben, das Universum verdiene ein Lebehoch.

Die kranke Seele unterliegt dem Schmerz und der Disharmonie. Die Schwelle des Bewufstseins ist für derartige Erfahrungen ein für allemal gesenkt, während sie sich bei der gesunden Seele gehoben hat. Die Welt erscheint leer und eitel; man fürchtet, was der Lauf des Lebens bringen werde; die Seele fühlt sich sündhaft und verderbt. Das Gefühl der Leere, das Gefühl der Furcht und das Sündengefühl sind die drei Hauptformen seelischer Krankheit. Bei Tolstoi ist das Gefühl der Leere, bei Bunyan das Furcht- und das Sündengefühl vorherrschend. Es gibt hier eine ursprüngliche Disharmonie des Temperaments, die eine zweite Geburt erheischt. Selbst wenn diese erreicht wird, werden derartige Naturen jedoch schwerlich das überströmende Lebensgefühl erlangen, welches die Gesunden haben können.

Es gibt in der Welt natürlich eine Menge Übergangsformen zwischen den beiden Typen. In ihren extremen Formen bieten sie aber einen so grofsen Gegensatz dar, dafs sie einander kaum verstehen. Sie wollen jeder für sich ihre Lebensanschauung als die einzig rechte betrachten. So behauptete Wesley, die Bekehrung sei der einzige Weg zum Frieden, während Emerson derjenigen Natur, die nur einer Geburt bedürfe, gröfseren Wert beilegte als derjenigen, die mit den Teufeln in ihrem Innern einen harten Strauſs zu bestehen gezwungen sei. James selbst meint, die Lebenserfahrungen, auf welche die zweimal Geborenen sich stützen könnten, seien tiefer und vollständiger als die des ersten Typus. Kein Prophet könne den Menschen eine entscheidende Botschaft bringen, wenn er nicht Dinge sage, die Männern wie Bunyan und Tolstoi als Realitäten ertönen könnten. Die vollständigsten Religionen müfsten die sein, welche die düstersten Elemente des Lebens sowohl kennten als überwänden. Hierauf beruhe die Überlegenheit des Buddhismus und des Christentums. —

Im Vergleich mit diesem grofsen Gegensatze sind die anderen nachweisbaren Gegensätze nach James nur von geringerer Bedeutung. So der Gegensatz zwischen sprungweiser und kontinuierlicher Entwicklung, — der Gegensatz zwischen Naturen, bei denen die zu überwindenden Elemente erst ihre Lebenskraft verloren haben müssen, und anderen Naturen, bei denen das neue Leben hervorzudringen vermag, bevor das alte gänzlich erschöpft ist, — und der Gegensatz zwischen einer Entwicklung, die bewufste Anstrengung erfordert (wenn diese auch nicht direkt ans Ziel führt), und einer Entwicklung, die durchweg unwillkürlich verläuft. —

Gelegentlich gibt James aufser dieser Lehre von allgemeinen Typen auch Andeutungen seines eigenen, rein individuellen Glaubens. Während eines langwierigen Zustandes nervöser Erschlaffung suchte er bei der mind-cure-Bewegung Hilfe, und er glaubt sie auch gefunden zu haben, was ihm doch nicht verwehrt, sich derselben gegenüber kritisch zu stellen. Wenn er äufsert, die Mystik gebe nur in extremer Form, was alle religiöse Erfahrung enthalte, so setzt er

hinzu, ihm persönlich seien mystische Zustände unbekannt. Seinen Glauben charakterisiert er dadurch, dafs er, ohne sich dem gewöhnlichen Christentum oder dem spekulativen Theismus anschliefsen zu können, überzeugt ist, dafs durch die Zustände, in welchen der Mensch sich in der innigsten Einheit mit dem Höchsten fühle, was er kenne, neue Kraft in der Welt entstehe und neue Ausgangspunkte gegeben würden; insofern ist sein Glaube supranaturalistisch und nimmt göttliche Einwirkungen innerhalb des Gebietes der natürlichen Erfahrung an. Er setzt hinzu, er wisse sehr wohl, dafs die herrschende Meinung in akademischen Kreisen in entgegengesetzter Richtung gehe. — Der Glaube an die Unsterblichkeit ist ihm von untergeordneter Wichtigkeit (obschon er in einer speziellen kleinen Schrift nachzuweisen versucht hat, derselbe lasse sich nicht widerlegen). Er sagt hierüber: Wenn nur „in aller Ewigkeit“ für unsere Ideale gesorgt wird, sehe ich nicht ein, weshalb wir nicht gewillt sein sollten, die Sorge für dieselben anderen Händen als unseren eigenen anzuvertrauen.

D. Der religiöse Grundgedanke.

Obschon die Religion nach James ihren Grund im Gefühlsleben und in dessen Erfahrungen hat, und obschon sie unter höchst verschiedenen Formen auftritt, gibt es doch einen Grundgedanken oder eine Hypothese, die sie stets zur Basis hat. Dies ist die Hypothese, dafs sich ein Zustand der Harmonie, der Einheit und des Friedens erreichen läfst, selbst wenn dieses nur durch Kämpfe und Krisen hindurch geschehen kann, und dafs dieses Ziel durch Hinzuströmung von Energie aus einer umfassenderen Ordnung der Dinge erreicht wird, welche sich, psychologisch betrachtet, in der unbewufsten Natur in uns äufsert. Wie wir im einzelnen auslegen, was hier geschieht, das ist nicht das Wesentliche; es werden hier stets rein individuelle Ergänzungen und Ausführungen (over-beliefs) hinzukommen. Die Hauptsache ist, dafs dem religiösen Bewufstsein die Tragödie, wie oft sie sich auch auf dem Wege des Lebens einstellen mag, immer

nur einstweilig und partiell ist. Schiffbruch und Auflösung sind nicht die letzten Worte des Daseins. Alle Religion geht schliefslich mithin von einer kosmischen Hypothese aus. Dagegen ist die Erhaltung der Religion durchaus nicht von irgendeiner speziellen dogmatischen Annahme abhängig. Natürlich, wenn man die Religion mit einer animistischen Weltauffassung eins macht oder sie von einer solchen durchaus abhängig sein läfst, so wird ihre Zeit vorüber sein, wenn der Animismus ausstirbt; ebenfalls, wenn man sie zur Magie oder zum Fetischismus macht. James meint, der Streit, den man hier führe, könne leicht ein Streit nur über Worte werden. Ihm ist das Entscheidende, dafs die inneren Erfahrungen, auf denen die Religion wesentlich erbaut wird, die konkretesten und unmittelbarsten Erfahrungen sind, die wir besitzen. Im Vergleich mit diesen hat alles, was wir über die äufseren Verhältnisse der Welt zu erfahren vermögen, einen abstrakten und generellen Charakter. Es liegt kein Grund für die Annahme vor, dafs die Zeit solcher Erfahrungen vorüber sein sollte, selbst wenn sie auch aus der Verbindung mit Elementen ausgeschieden werden müssen, mit denen zu verschmelzen sie bisher geneigt gewesen sind.

E. Bemerkungen über James' Religionsphilosophie.

Das Studium des Jamesschen Werkes, das ein Jahr nach meinem eigenen religionsphilosophischen Versuche erschien, hat grofses Interesse für mich gehabt. Nicht nur ist es lange her, dafs ich ein Buch gelesen habe, das mich in dem Grade das Leben und die Menschen mit neuen und frischen Augen erblicken lehrte, wie diese Schrift des amerikanischen Philosophen, sondern auch dadurch erhielt diese besondere Bedeutung für mich, dafs die ganze Richtung und Behandlungsweise trotz aller Verschiedenheit an nicht unwesentlichen Punkten (z. B. mit Bezug auf das, was James seinen „Supranaturalismus" nennt), mit meiner Richtung und Behandlungsweise so nahe verwandt sind. Ich habe da-

her einen persönlichen Grund, die Aufmerksamkeit auf das Werk zu lenken. Wegen seiner geistreichen Form und seiner vielen interessanten Einzelheiten wird es übrigens sein Studium lohnen, auch wenn man seiner Richtung ferner steht als ich[52]. Nur einzelne Bemerkungen werde ich hier anführen, um meinen Standpunkt demselben gegenüber zu bezeichnen.

In meinen Augen hat James vollständig recht, wenn er zwischen persönlicher und institutioneller Religion unterscheidet. Dies ist allerdings ein Unterschied, der bei den höheren Religionen leichter zu machen ist als bei den niederen, und deshalb sträuben sich vielleicht die Religionshistoriker zuweilen, denselben zuzugeben. Das psychologische Interesse mufs nun aber einmal der Natur der Sache gemäfs zunächst das persönliche Element der Religion betreffen, während die objektive oder „institutionelle" Seite nur als Symptom Bedeutung hat. Die Hauptsache ist ja doch, dafs das religiöse Problem eigentlich nur die subjektive Seite betrifft. Die Frage nach der — jetzigen und künftigen — Stellung der Religion im menschlichen Geistesleben geht doch zunächst nur darauf aus, ob das Gefühl und das Bedürfnis des Menschen imstande sein werden, an den bisher gegebenen Formen und Symbolen festzuhalten, und ob neue gefunden und geschaffen werden können, wenn dieselben sich als unbefriedigend erweisen sollten. Wer den Blick auf die Kontinuität der geistigen Entwicklung richtet, mufs das Hauptgewicht entschieden dem subjektiven, persönlichen Gebiete beilegen, wie sehr dieses auch durch die historische Übermacht der äufseren Formen verschleiert wird.

Es scheint mir aber, dafs James gar zu leicht über die Schwierigkeiten hinweggeht, welche das Kontinuitätsproblem hier darbietet. Es folgt keineswegs von selbst, dafs das persönliche Element der Religion sich erhalten läfst, wenn die geschichtlichen Formen wegfallen. Wie aus meiner Religionsphilosophie zu ersehen, stehe ich hier auf dem Standpunkte, dafs ich die Möglichkeit für die Erhaltung der Innigkeit und der Konzentration der Lebensauffassung erblicke, die an den geschichtlichen Formen der Religion

eine so wesentliche Stütze gehabt haben, obgleich ich keinen zwingenden Beweis für die Notwendigkeit beizubringen vermag, nicht einmal dafür, dafs es Äquivalente geben kann. Wir stehen der Möglichkeit gegenüber, dafs hier Werte verloren gehen können. Die Geschichte zeigt uns eine unablässige Wechselbeziehung des Persönlichen und des Institutionellen. Soll diese Wechselbeziehung auch künftig bestehen, so wird das nur dadurch möglich, dafs der menschliche Geist während des Laufes der Entwicklung die Fähigkeit behält, für die tiefsten Lebenserfahrungen grofse Symbole zu finden oder zu erschaffen, Symbole, die für gröfsere oder kleinere Gruppen von Menschen gemeinschaftliche Bedeutung erhalten können. Dies steht zu hoffen, läfst sich aber nicht beweisen. Und doch ist dies eine der wichtigsten Fragen, was die Zukunft unserer Gattung betrifft. Man müfste die gröfsten Konflikte des Lebens mit sehr leichtem Sinne und sehr unklarem Blicke betrachten, wenn man den Stachel dieses Problems nicht fühlte. — Ob man unter den neuen Verhältnissen andauernd das Wort „Religion“ gebrauchen könnte, ist eine gleichgültige Frage, die James mit der ihr gebührenden Ironie behandelt. —

Vergleicht man James' Beschreibung der religiösen Erfahrung mit der von mir gegebenen, so tritt eine Übereinstimmung hervor, welche zeigt, dafs wir beide dieselben Erscheinungen ins Auge fafsten. Die religiöse Erfahrung ist ihm dadurch charakterisiert, dafs sie die „totale Reaktion“ des Menschen gegen das Leben ist; sie ist eine Erfahrung des Friedens, der Einheit und der Energie, oft durch eine Krisis errungen, die zur Verdrängung der Finsternis und der Disharmonie führte. Hier vermisse ich ein bestimmtes Hervorheben, dafs die Disharmonie, für deren Auflösung das religiöse Bewufstsein unter allen Formen kämpft, eine Disharmonie zwischen Wert und Wirklichkeit ist. Durch das Verhältnis der Werte, die der Mensch kennt, zu der ihm bekannten Wirklichkeit wird seine Religion bestimmt. Das Wertvolle kann ihm eben das physische Leben in dessen Erhaltung und Entfaltung sein, es können aber auch ideelle Güter sein.

Stets wird sein Totalgefühl dem Leben gegenüber dadurch bestimmt, ob der Himmel der Werte verfinstert ist oder nicht. Von diesem Gesichtspunkte aus gelangte ich zu meiner Hypothese, dafs die Erhaltung des Wertes der religiöse Grundgedanke oder das religiöse Axiom ist. James legt das Gewicht auf das innere Einheitsgefühl und auf die Erfahrung von dem Zuströmen innerer Energie, ohne genugsam zu berücksichtigen, wie diese Einheit und Energiesteigerung für den Menschen die Bedeutung haben, dafs die Disharmonie zwischen Wert und Wirklichkeit aufgehoben ist. Doch glaube ich nicht, dafs James mit mir hinsichtlich meiner Hypothese uneinig sein wird. Wie bereits oben erwähnt, deutet er ja an, dafs die Religion sich vor allen Dingen auf subjektive Erfahrung gründe, dafs sie sich aber mehr oder weniger bewufst auf die Voraussetzung stütze, das Tragische der Welt könne nur partiell und vorübergehend sein, Schiffbruch und Auflösung könnten nicht die letzten Worte des Daseins sein. Das religiöse Bewufstsein mufs also seiner Natur zufolge etwas von kosmischen Verhältnissen, von der innersten Natur des Daseins voraussetzen. Dies ist der Punkt, wo die Religion von je geneigt gewesen ist, in Metaphysik überzugehen, wie umgekehrt die Metaphysik, ohne sich dessen immer bewufst zu sein, in ihren Konstruktionen von religiösen Voraussetzungen ausgegangen ist. Nach James ist jeder Versuch einer bestimmteren und konkreteren Formulierung jener letzten Voraussetzungen „over-belief", d. h. führt aus dem Gebiete des Denkens und der Erfahrung in das der Phantasie und des Mystizismus hinein. James' eigener „Supranaturalismus" liefert offenbar ein Beispiel hiervon. Von den neuen Anfängen, die er annimmt, ist er nicht mehr zu sagen berechtigt, als dafs ihre Ursache sich vorläufig nicht angeben läfst; dafs sie eine „übernatürliche" Ursache haben sollten, ist seiner eigenen Auffassung zufolge nicht motiviert. —

Es gibt noch einen anderen wesentlichen Punkt, in dem ich mit James übereinstimme, den grofsen Nachdruck nämlich, den er auf die individuellen Verschiedenheiten hinsichtlich der religiösen Erfahrung und des religiösen Glaubens

legt. Seine meisterhafte Schilderung des Gegensatzes, wie die gesunden Seelen und wie die kranken Seelen die Sachen anfassen, enthält eine gewichtige Verfechtung dessen, was ich das Persönlichkeitsprinzip nenne. Dieser Gegensatz entspricht dem von mir hervorgehobenen Gegensatze der expansiven und der disharmonischen Naturen (Religionsphilosophie § 36—37, vergl. § 94). James hat aber die Charakteristik mit solcher Kraft und Klarheit durchgeführt, dafs die Frage, ob verschiedene Persönlichkeiten wirklich „dieselbe“ Religion haben können, mit noch gröfserer Notwendigkeit als vorher eintritt.

Noten.

1 (S. 15). Diese Furcht vor Materialismus kann bedenkliche Folgen herbeiführen, indem Wundt, um der Psychologie ihre Selbständigkeit zu wahren, ganz natürlich die „Elemente“ auf das möglichst Wenige zu begrenzen sucht, da nur bei den Elementen, nicht aber bei deren Verbindung ein physiologisches Korrelat nötig sei. So findet er es bedenklich, dafs ich die neue Eigenschaft, die eine Empfindung erhält, wenn sie wiedererkannt wird, eine Qualität (die „Bekanntheitsqualität“) nenne, indem er meint, ich werde hierdurch bewogen, eine psychologische Erklärung durch eine physiologische zu ersetzen. Er findet hierin ein Zeichen der Zeit: „Dieser Forscher ist durchaus nicht den prinzipiellen Vertretern der materialistischen Psychologie zuzurechnen. Gerade dies aber scheint mir bezeichnend für das Überwuchern hypothetischer und psychologisch unfruchtbarer physiologischer Erklärungsversuche in der heutigen Literatur, dafs selbst so . . . unbefangene Psychologen wie Höffding sich nicht ganz von denselben freihalten können.“ (Philos. Studien, X S. 61.) Hierauf habe ich zu antworten, dafs man meiner Auffassung zufolge bei allen psychischen Vorgängen fragen mufs, ob es möglich ist, eine physiologische Erklärung zu finden; das gilt für Verbindungen und Vergleichungen sowohl als für die einzelnen Elemente und Qualitäten. Der Identitätshypothese zufolge, die ja auch Wundt zu behaupten gesonnen ist, schliefst eine physiologische Erklärung nun aber auch nicht die psychologische aus; jede Erscheinung ist, soweit möglich, von beiden Seiten zu beleuchten. Ich fasse psychologisch das unmittelbare Wiedererkennen in Analogie mit der Ähnlichkeitsassoziation und dem Vergleichen auf, als einen Grenzfall dieser Akte, nämlich als die elementarste Form, unter welcher das Ähnlichkeitsverhältnis sich im Bewufstsein geltendmacht. Die psychologische Erklärung, die Wundt gibt, verwischt den Unterschied zwischen den mehr elementaren und den mehr zusammengesetzten psychischen Vorgängen, indem er annimmt, es seien auch bei den einfachsten Fällen des Wiedererkennens freie Vorstellungen mitbetätigt. — Eine ähnliche Stellung wie dem unmittelbaren Wiedererkennen gegenüber nimmt Wundt bei der Erörterung des Weberschen Gesetzes ein, indem er

zwischen den Empfindungen selbst und deren „Vergleichung“ unterscheidet („Physiologische Psychologie“, 5. Aufl. I, S. 541). Es ist die grofse Frage, ob diese Distinktion in betreff der elementarsten Empfindungsvorgänge haltbar ist. — Unter der Literatur über Wundt verweise ich besonders auf Edmund König, „W. Wundt. Seine Philosophie und Psychologie“. Stuttgart 1901 (Frommanns „Klassiker der Philosophie“). Allan Vannérus, „Vid studiet af Wundts psykologi“ (Stockholm 1896). Nutzen brachte mir auch eine nicht im Druck erschienene Dissertation über Wundt als Psychologen von meinem jungen Freunde, dem Mag. art. Aug. Bjarnason.

2 (S. 15). Vgl. z. B. Wundt, „System der Psychologie“ (1. Aufl.) S. 533: „Da das Wachstum der geistigen Energie nur in der qualitativen Vervollkommnung der organischen Bildungen besteht, so bleibt die quantitative Mafsbestimmung der physikalisch-chemischen Energien hiervon vollkommen unberührt ... So ist durch allen Fortschritt der organischen Entwicklung die Quantität der Naturkräfte ebensowenig wie die Quantität der Materie vermehrt worden. Aber an Wert haben die Naturkräfte und ihre Substrate durch die Entwicklung des organischen Lebens ins unermefsliche zugenommen. Sind doch durch die Entstehung zwecktätiger Willenshandlungen und der an sie geknüpften Vorstellungen und Gefühle Wertbestimmungen überhaupt erst möglich, zugleich aber notwendig geworden.“ — Vgl. auch „Physiol. Psychol.“ [5] III, S. 781.

3 (S. 16). Der aktuelle Seelenbegriff wurde vorzüglich von Fichte zur Geltung gebracht, ist aber schon in Kants Begriffe des Bewufstseins als Synthese enthalten. In Dänemark wurde derselbe von F. C. Sibbern und mir verfochten. (Siehe namentlich meine Abhandlung „Über Wiederkennen, Assoziation und psychische Aktivität“. Vierteljahrsschr. für wiss. Philos. XIV, S. 311—315.)

4 (S. 18). Wundt meint, ich habe in meiner eben (Note 3) erwähnten Abhandlung (S. 193) seine Äufserungen über die Apperzeption in der 3. Aufl. der „Physiologischen Psychologie“ mifsverstanden, wenn ich daraus, dafs der Unterschied zwischen Assoziation und Apperzeption auf einer Abstraktion beruhe, den Schlufs ziehe, er betrachte dieselben nicht als verschiedene Vorgänge; es soll hierin nur liegen, „dafs sie tatsächlich immer zusammen vorkommen“ („Philos. Studien“ VII, S. 229 f.). In der später erschienenen 4. Aufl. der „Physiologischen Psychologie“ heifst es aber (II, S. 447) von den einfachsten Vorstellungsverbindungen: „Diese Vorgänge unterscheiden sich durch die völlige Einflufslosigkeit des Willens auf die Art ihres Eintritts auf das bestimmteste von den nachher zu erörternden apperzeptiven Verbindungen der Vorstellungen“, und ferner (S. 479): „Die Assoziation bringt die Vorstellungen nur in diejenigen Verbindungen, in die sie vermöge ihrer eignen Beschaffenheit, unbeeinflufst von jeder inneren Willenstätigkeit, sich ordnen.“ Wenn Wundt überdies fort-

während (auch in der 5. Aufl. seines psychologischen Hauptwerkes ein besonderes Apperzeptionszentrum im Gehirn annimmt, scheint auch hierin zu liegen, dafs Apperzeption und Assoziation nicht immer zusammen vorzukommen brauchen. — Der in der Apperzeption sich äufsernden Aktivität werden wir uns nach Wundt unmittelbar bewufst mittels eines „Tätigkeitsgefühls", das aller Apperzeption gemein sei („Physiol. Psychol." [4] II, S. 266, 270, 279). An anderen Orten (z. B. „Philos. Studien" X, S. 109) schildert er die Apperzeption oder überhaupt die Willenstätigkeit als Gegenstand unmittelbaren Anschauens. (Vgl. ebenfalls „Physiol. Psychol." [4] II, S. 560: „Der Begriff der Tätigkeit stammt zunächst nur aus unseren eignen Willenshandlungen und wurde erst von ihnen auf äufsere bewegte Gegenstände übertragen.") In seinen früheren Darstellungen setzte Wundt das Bewufstsein der Aktivität in enge Verbindung mit der unmittelbaren Empfindung der Innervation, die er später verwarf. — Über die Schwierigkeiten, die mit jeglicher Art des Aktivitätsbewufstseins verbunden sind, äufsert Wundt sich sonderbarerweise nicht. Vgl. über diese Frage meine „Psychologie" VII, B. 4 und meine Abhandlung „Über Wiederkennen" in der „Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos." XIV, S. 292—310.

5 (S. 20). Vgl. Wundts Abhandlung „Über die Definition der Psychologie" („Philos. Studien" XII) S. 517. Friedrich Paulsen, „Einleitung in die Philosophie". Berlin, 1892, S. 116—132 („Intellektualistische und voluntaristische Psychologie").

6 (S. 21). In meiner Darstellung der Psychologie bestrebte ich mich schon in der ersten Auflage (1882), bei sinnlicher Wahrnehmung, Vorstellungsassoziation, Lust und Unlust, wie auch bei dem, was man speziell das Wollen nennt, eine psychische Aktivität nachzuweisen, und im Willen fand ich die eigentlichste und innerste Natur des Seelenlebens (IV, 7e). Könnte ich dieselbe jetzt gründlich umarbeiten, so würde ich sie auch in der Darstellungsform zu einer Willenspsychologie machen.

7 (S. 27). Charakteristische Äufserungen Wundts über die Metaphysik finden sich in den „Philos. Studien" XIII, S. 80, 428. „Einleitung in die Philosophie", S. 348—352.

8 (S. 29). Wundts Entwicklung dieses Punktes findet sich in seinem „System der Philosophie" IV, 1, 3 (1. Aufl., S. 661—367). Sein Gedankengang scheint mir nicht ganz deutlich; ich habe denselben dargestellt, so wie ich ihn auslege.

9 (S. 32). Vgl. über diese ganze Frage meine „Psychologie" III, 10—11. „Religionsphilosophie" II, 6. „Philosophische Probleme" III, 4. — In seiner vortrefflichen Gedenkrede über Fechner charakterisiert Wundt Fechners Spekulation mit Recht als auf Analogie aufgebaut im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen

Methode, die Induktion verlange. Das Verhältnis zwischen Analogie und Induktion ist nach Wundt so, dafs erstere sich auf eine kleine Anzahl Merkmale beschränkt, letztere deren aber möglichst viele erfordert. (Gustav Theodor Fechner. Rede zur Feier seines hundertjährigen Geburtstages. Leipzig, 1901. S. 70—73.) Was bei der Analogie vor allen Dingen berücksichtigt werden mufs, ist aber der Ausgangspunkt (von Wundt der „Angriffspunkt" genannt) oder Ähnlichkeitspunkt. Die Analogie ist eine Beziehungsähnlichkeit, und das Entscheidende wird, in welchem Mafse diese Beziehungsähnlichkeit sich als Anzeichen einer tiefer liegenden Identität betrachten läfst. In der Metaphysik und der Religion wird das Dasein als Totalität durch die Vorstellung von einem einzelnen der Teile (oder Seiten) desselben gedeutet, und hier mufs die Analogie stets eine unvollkommene bleiben.

10 (S. 32). Vgl. meine „Religionsphilosophie" § 80—91; 129.

11 (S. 34). Unter der „Heterogonie der Zwecke" versteht Wundt dasselbe, was ich die objektive Wertverschiebung nenne (siehe meine „Ethik" XIII, 4). Er scheint anzunehmen, die Motivverschiebung (die subjektive Wertverschiebung) setze immer voraus, dafs in der Wirkung mehr enthalten sei als in der Absicht. Dies ist indes nicht immer notwendig, da teils das Einleben in das Resultat der Handlung, teils andere hinzutretende Verhältnisse das Entstehen neuer Motive ermöglichen können. — In rein psychologischer Form wurde die Motivverschiebung schon von Spinoza, Hartley und James Mill beschrieben. In der Geschichte der Philosophie legte Hegel grofses Gewicht auf die „Metamorphose der Zwecke".

12 (S. 36). Vgl. meine kritischen Bemerkungen über Wundts „Ethik" in „The Monist", Juli 1891, S. 532 (wo ich zeigte, dafs Wundt in seiner Polemik gegen die Wohlfahrtsmoral seine eigne Lehre von der „Metamorphose der Zwecke" vergifst) und in meiner „Ethik" VIII, 4; XIII, 4.

13 (S. 40). Wegen der Geschichte der italienischen Philosophie vor Ardigò verweise ich an Louis Ferri, „Histoire de la philosophie en Italie au 19e siècle" (Paris 1869). Alfred Espinas, „La philosophie experimentale en Italie" (Paris, 1880). In Ueberwegs Handbuche findet sich eine von Luigi Credaro verfafste Übersicht. Mit Bezug auf die Verdammung des Kritizismus vgl. Rudolph Eucken, „Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten". Berlin, 1901.

14 (S. 46). Die letzten Bemerkungen über die Äquivalenz stehen in der Schrift „L'unità della coscienza" (S. 410—413), die weit später erschien als die Abhandlung „La formazione naturale". Sie scheinen mir nicht ganz genau, denn wenn zugegeben wird, dafs aufser den inneren Dispositionen äufsere Bedingungen hinzukommen

müssen, damit eine „distinzione“ eintrete, so haben die speziellen Formen ihre Äquivalente eigentlich doch nicht am Indistinto allein, sondern an dessen Dispositionen, den äufseren Bedingungen. Dies liegt nun eigentlich auch in Ardigòs Lehre, wenn er jedes Indistinto für begrenzt und den Unterschied zwischen indistinto und distinto für relativ erklärt.

15 (S. 46). Quando il pensiero perdi di vista l'infinito, fissandosi nel distinto finito, esso infinito lo assiste inosservato, e costituisse la stessa forza della logica del suo discorso. „Form. nat.“, S. 136. („Opere filos.“ II.)

16 (S. 47). Ardigò ist darüber im reinen, dafs die Gültigkeit nicht auf der Ähnlichkeit des Gedankens mit dem gedachten Gegenstande, sondern auf der eignen inneren Natur des Gedankens beruht („La psicologia come scienza positiva“, S. 228, „Opere filos.“ I). Hiermit ist aber die Gültigkeit nicht erklärt. An einem anderen Orte (siehe „L'unità della coscienza“, S. 441, „Opere filos.“ VII) nennt er die Wahrheit eine Eigenschaft des Gedankens (una qualità del pensiero). Ist aber der Gedanke eine Erscheinung neben anderen Erscheinungen, was hat dann jene Eigenschaft des Gedankens mit letzteren zu schaffen? — Es kommt hier bei Ardigò ein gewisser Dogmatismus zum Vorschein.

17 (S. 48). In einer späteren Auflage der „Psicologia“ (1882) setzt Ardigò bei der Besprechung der „psychophysischen Wirklichkeit“ folgende Note hinzu: „Questa espressione, sostanza psicofisica, non è altro che l'Indistinto naturale precedente e sottostante ai due fenomeni distinti del mondo della psiche e di quella della materia“ (S. 387). — Der Begriff des Indistinto wurde erst durch die Abhandlung „La formazione naturale“ (1877) eingeführt.

18 (S. 53). Ardigò polemisiert hier speziell gegen Mamiani. Siehe die Abhandlung „La religione di T. Mamiani“ in den „Opere filos.“, Vol. II.

19 (S. 54). William James hat vor kurzem allerdings seinen Anschlufs an die alte englische Schule mit warmen Worten ausgesprochen und erklärt, er baue auf deren Grund und Boden. (Siehe hierüber IV, 1.) Dieser Anschlufs bezieht sich aber nur auf gewisse allgemeine Grundsätze, die jetzt von den meisten Philosophierenden anerkannt werden, und die übrigens bei James selbst mit Modifikationen auftreten, welche sich nicht aus den Prinzipien der älteren englischen Schule herleiten lassen.

20 (S. 57). Aufser den angeführten Schriften hat Bradley auch eine ganze Reihe Abhandlungen in der Zeitschrift „Mind“ erscheinen lassen. Zu der folgenden Darstellung wurden auch einige dieser Abhandlungen benutzt.

21 (S. 66). Bradley befindet sich entschieden in Streit mit dem Voluntarismus. Es folgt aus seinem ganzen Standpunkte, dafs er in einer Berufung an den Willen keine Lösung seiner Rätsel finden kann. „Was wir als Willen kennen, setzt eine Beziehung und einen Prozefs voraus und setzt zugleich eine unversöhnte Disharmonie von Elementen voraus. Dasselbe gilt von der Energie oder der Aktivität oder anderem Derartigen" („Appearance and Reality", S. 483). Bradley geht hier davon aus, dafs der Begriff, auf den wir unsere Weltanschauung gründen, abgeschlossen sein müsse und nicht zu neuen Fragen führen dürfe. Er macht ebenso wie Goethe das „Urphänomen" zu einem Etwas, das keiner Erklärung benötigt sei (vgl. meine „Philosophischen Probleme", S. 68 f.). Dafs der Wille ein Begriff ist, der neue Fragen in Anregung bringt, darin hat Bradley zweifelsohne recht. Schopenhauer, der Stammvater des Voluntarismus im 19. Jahrhundert, hat dies übersehen. Gilt nicht aber dasselbe von allen Begriffen, die man als einen Abschlufs bringend aufzustellen versucht? Und gilt es nicht vor allen Dingen von dem Begriffe der Erfahrung, den Bradley zugrunde legen will? — Von der rein psychologischen Seite der Sache sehe ich hier ab. Bradley hat seine Psychologie bisher nicht veröffentlicht. Aus seinen Abhandlungen im „Mind" („On active attention". 1902. — „The definition of will". 1902—1903) ist indes zu ersehen, dafs seine Psychologie vorwiegend intellektualistischen Charakters ist.

Gegen James Ward, der Bradley vom Standpunkte des Voluntarismus aus kritisiert, bemerkt A. E. Taylor, ein Bradley nahestehender Denker, man müsse doch darüber klar sein, dafs Aktivität kein Ausdruck für das Höchste oder das Absolute sein könne, da Aktivität stets einen Widerstand voraussetze („Mind". 1900. S. 258. Vgl. meine „Religionsphilosophie" §§ 18, 22). Dieser Einwurf läfst gewifs keinen anderen Ausweg übrig als den von philosophischen Theisten so oft ergriffenen: die Gottheit für begrenzt zu halten, wie z. B. Rashdall in der Abhandlung „Personality, human and divine" (im „Personal Idealism"). Namentlich das Problem des Bösen hat mehrere Denker zu diesem Resultate geführt. Dann sieht man freilich mit entschiedener Deutlichkeit, wie die Probleme sich stets wieder einstellen. „Das Absolute" ist nach Rashdall nicht Gott sondern „eine Gesellschaft, die Gott und alle Geister umfafst". — Es nutzt offenbar nichts, die Problembehandlung in das mythologische Gebiet hinüberzuführen.

22 (S. 71). Einzelne Züge zur Charakteristik Taines verdanke ich Boutmy (Taine, Renan, Schérer. Paris, 1900) und Albert Sorels Gedenkrede über Taine, die er bei seiner Aufnahme in die Académie française (1895) hielt.

23 (S. 76). Charles Renouvier, „Esquisse d'une classification systematique des doctrines philosophiques".

Paris, 1886. II. S. 395. — Vgl. übrigens über Renan G. Séailles, „Ernest Renan. Essai de biographie psychologique". Paris, 1894. Mme. Darmstetter, „La vie d'Ernest Renan". Paris, 1898. Ed. Platzhoff, „Ernest Renan. Ein Lebensbild". Leipzig, 1900.

24 (S. 79). Vgl. meine Abhandlung über „Wiederkennen, Assoziation und psychische Aktivität" („Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos. XIV, S. 307 f. „Psychologie" VII B, 4).

25 (S. 83). Renouvier ist im Jahre 1903 gestorben.

26 (S. 84). Im letzten Jahre seines Lebens erschien „Le personalisme" (1903).

27 (S. 86). Renouvier hat diesen Gedanken von seinem früh verstorbenen Freunde Jules Lequier erhalten, an den er häufig verweist. In der Abhandlung „Doute ou croyance" („L'année philosophique", 1896) S. 44—51 führt er eine längere Äufserung desselben an. — Die ganze Auffassung erinnert an Fichtes Philosophie. Der Streit zwischen Dogmatismus und Idealismus ist nach Fichte ja durch eine Wahl zu entscheiden, und die Wahl wird davon abhängen, was für eine Art von Mensch man ist. Siehe über diese Wahl namentlich Fichtes Schrift „Die Bestimmung des Menschen". (Berlin, 1800.) S. 186, 193.

28 (S. 89). Eine neue Darstellung gibt „Le personalisme".

29 (S. 92). Näheres hierüber in meiner „Psychologie" VD und in den „Philosophischen Problemen", S. 72—75. — Über Renouviers letzte Tage siehe L. Prat, „Les derniers entretiens" (de Ch. Renouvier). Paris, 1904.

30 (S. 100). Siehe die Einleitung zu Maxwells Abhandlung über Faradays Kraftlinien (deutsche Übersetzung von Boltzmann in Ostwalds Klassikern der Naturwissenschaft, Nr. 69, S. 4). Der Gedanke, dafs die Anwendung der Zahlenlehre auf Naturerscheinungen auf Analogie beruht, wurde später ausgeführt von Helmholtz in dessen Abhandlung in der Festschrift an Zeller (1887) „Zählen und Messen, erkenntnistheoretisch betrachtet", und von Ernst Mach in dessen Schrift „Die Prinzipien der Wärmelehre, historisch-kritisch erläutert" (1896). — Wie sehr der Begriff der Analogie Maxwell beschäftigte, ist daraus zu ersehen, dafs man aus derselben Zeit, zu der er die Abhandlung über Faradays Krafttheorie schrieb, einen Entwurf von seiner Hand hat, worin die Frage erörtert wird, ob es in der Natur reale Analogien gebe. (Der Entwurf ist abgedruckt in Campbell and Garnett, „The Life of James Clerk Maxwell". London, 1882. S. 235—244). Ganz klar scheint mir derselbe nicht zu sein, was das schliefsliche Resultat betrifft. Eigentlich ist er nur eine Skizze, die verschiedene Analogien andeutet, welche für die Erkenntnis Bedeutung erhalten können. Ein Zeugnis von dem Einflusse der kritischen Philosophie auf Maxwells

Gedankengang ist eine Bemerkung über die Analogie zwischen Grund und Ursache: „Reasons, when spoken of with relation to objects, get the name of causes, which are reasons, analogically refered to objects instead of thoughts“ (S. 238).

31 (S. 100). Schon Cournot („De l'enchainement des idées fondamentales“. 1861) hat ähnliche Gedanken entwickelt.

32 (S. 103). In einer Versammlung der University College Christian Association im Mai 1903 äufserte Lord Kelvin, man könne, was den Ursprung des Lebens betreffe, nicht sagen, dafs die Wissenschaft eine schaffende Kraft weder behaupte noch bestreite; nein, die Wissenschaft behaupte positiv eine schaffende und lenkende Kraft, da die rein physischen Kräfte das Leben nicht zu erklären vermöchten. Diese Äufserung veranlafste eine lebhafte Diskussion, in welcher Thiselton-Dyer, Karl Pearson, Ray-Lankaster u. a. m. der Behauptung Kelvins entschieden entgegentraten („Times weekly“, 8., 15. und 22. Mai). Es kann nur der Autorität des grofsen Physikers auf seinem eignen Gebiete zu verdanken sein, dafs diese unkritische Äufserung so grofses Aufsehen erregte.

33 (S. 106). Kirchhoffs Auffassung stellt Boltzmann (Gustav Robert Kirchhoff. Festrede 1888. S. 25) folgendermafsen dar: „Nicht kühne Hypothesen über das Wesen der Materie zu bilden und aus der Bewegung der Moleküle die Bewegung der Körper zu erraten, ist ihr Ziel, sondern Gleichungen zu bilden, welche, frei von Hypothesen, möglichst getreu und quantitativ richtig der Erscheinungswelt entsprechen, unbekümmert um das Wesen der Dinge und Kräfte. Ja, in seinem Buche über Mechanik will Kirchhoff sogar alle metaphysischen Begriffe, wie den der Kraft, der Ursache einer Bewegung, verbannen; er sucht blofs die Gleichungen, welche den beobachteten Bewegungen möglichst getreu entsprechen.“

34 (S. 113). Vgl. „Philosophische Probleme“, S. 55—57.

35 (S. 113). In dem philosophischen Kongresse zu Paris 1900 wurde gelegentlich der Erörterung einer an Machs und Kirchhoffs Standpunkt sich anschliefsenden Abhandlung geäufsert, wenn man in der Wissenschaft die Akzeleration statt der Kraft setze, geschehe dies, um visuelle Symbole statt muskulärer zu setzen, was wieder dadurch begründet werde, dafs die ersteren genau mefsbar seien.

36 (S. 114). Vgl. über diesen dynamisch-symbolischen Wahrheitsbegriff „Philosophische Probleme“, S. 45 f.

37 (S. 122). Vgl. „Philosophische Probleme“, S. 18—22. — Fr. Carstanjen, ein Schüler Avenarius', gab ein Resumee des ersten Bandes der „Kritik der reinen Erfahrung“ in seiner Schrift „Richard Avenarius' biomechanische Grundlegung der neuen allgemeinen Erkenntnistheorie“ (München, 1894). An mehreren Punkten wird die Darstellung des Hauptwerkes durch

Carstanjens Auslegung deutlicher, — er erreicht die Deutlichkeit aber nur dadurch, dafs er dem zweiten Bande des Werkes psychologische Beispiele entnimmt, die eigentlich gar nicht benutzt werden sollten, da doch die „unabhängige" Reihe die „abhängige" beleuchten müfste, und nicht umgekehrt. Aufserdem fügt Carstanjen selbst mehrere „Symptome" hinzu, die ich im Texte angewandt habe. Die im Texte angeführte mündliche Äufserung von Avenarius findet sich in der Abhandlung „Richard Avenarius. Ein Nachruf von Fr. Carstanjen („Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" XX). — Unberechtigt ist es, wenn Wundt in seiner sonst so vortrefflichen Kritik über Avenarius („Über naiven und kritischen Realismus". „Philos. Studien" XIII, S. 331) dessen Lehre als Materialismus bezeichnet.

38 (S. 126). Vgl. meine „Religionsphilosophie", § 88 (am Schlufs).

39 (S. 127). Während Avenarius eine Naturgeschichte der Probleme gegeben hat, stellte ich mir in meiner Abhandlung „Philosophische Probleme" die Aufgabe, das für den Inhalt der verschiedenen Hauptprobleme Charakteristische zu finden. Meine Untersuchung bestätigt die von Avenarius angestellte insofern, als es sich erweist, dafs das Verhalten zwischen Diskontinuität und Kontinuität bei jedem sogenannten Probleme wieder zum Vorschein kommt. Ein wesentlicher Unterschied besteht darin, dafs ich die Unerschöpflichkeit der Erfahrung (des Daseins) betone, während Avenarius mit der Vorstellung von einem schliefslichen Zustande operiert. Ich lege daher stärkeren Nachdruck auf die bleibende Irrationalität unseres intellektuellen Verhaltens zum Dasein.

40 (S. 135). Von einem ähnlichen Standpunkte aus wie hier wurde Guyaus Theorie kritisiert in der scharfsinnigen Abhandlung von Ch. Christophle, „Le principe de la vie comme mobile moral selon J. M. Guyau. Étude critique" (1901). (Sonderabdruck aus der „Revue de Metaphysique et de Morale").

41 (S. 141). Vgl. hierüber meine „Religionsphilosophie", § 31. — Fouillée („Le mouvement idéaliste", S. XXII) nennt Guyaus „Irreligion" eine Zukunftsreligion, obschon Guyau selbst sie nicht so genannt haben würde. F. Buisson („L'éducation morale et l'éducation religieuse", in der Sammlung „Questions de Morale". Paris, 1900. S. 329) meint, sie könne vor allem den Namen „Religion" verdienen. — Der Name hat natürlich nicht viel zu sagen. — Eine gute Charakteristik Guyaus und eine Übersicht über seine Ideen gab sein Stiefvater Fouillée in der Schrift „La morale, l'art et la religion d'après Guyau". Paris, 1889. Josiah Royce, der amerikanische Religionsphilosoph, gab ebenfalls eine sehr sympathetische Charakteristik Guyaus (in einer Abhandlung in seinen „Studies in Good and Evil". New York, 1898. S. 379 bis 384).

42 (S. 146). In seinem Buche „Richard Wagner, poète et penseur“ (3. éd., S. 429—432) hat Henri Lichtenberger zu zeigen gesucht, dafs Nietzsche Wagner unrecht tue, wenn er meine, dieser habe sich „bekehrt“. Es findet sich — trotz verschiedener Nüancierungen — Kontinuität in Wagners Lebensanschauung. Dafs er später das Christentum höher stellte als den Buddhismus, während er früher diese Religionen für gleich erhaben hielt, ist wesentlich ein Ausdruck dafür, dafs er — wie auch Nietzsche auf seine Weise — gegen den Pessimismus reagierte. Konfessionell in seiner religiösen Auffassung wurde er nie.

43 (S. 146). Nietzsches Schwester, Frau Elisabeth Förster-Nietzsche hat die Herausgabe einer Biographie begonnen, von der bis jetzt zwei Bände („Das Leben Friedrich Nietzsches“. I und II, 1. Leipzig, 1895—1897) erschienen sind. Diese gehen bis 1890. Hierzu kommen Nietzsches Briefe (zwei Bände, 1900—1902). [Später sind der letzte Band der Biographie (II, 2) und der dritte Band der Briefe erschienen.] In Crusius' Biographie Erwin Rohdes finden sich viele Beiträge, die uns über Nietzsche Aufschlüsse geben und ihn verständlicher machen; ebenfalls in Paul Deussens hübschem Buche „Erinnerungen an Nietzsche“ (Leipzig, 1901). Malvida von Meysenbug, Nietzsches mütterliche Freundin, hat in ihrem Buche „Individualitäten“ (1901) S. 1—41 eine interessante Schilderung von Nietzsches Persönlichkeit gegeben.

44 (S. 159). Gegen Sokrates ist Nietzsche überhaupt streng und ungerecht. Er kann der Spottworte für ihn nicht genug finden. In der „Geburt der Tragödie“ wird Sokrates aufser dem Intellektualismus auch der optimistische Glaube ans Leben zum Vorwurf gemacht. Später („Fröhliche Wissenschaft“, Aphor. 340) wird er wegen des Pessimismus getadelt, den Nietzsche in seinen letzten Worten bei Platon, in der Bitte, dem Asklepios einen Hahn zu opfern, findet. Er habe das Leben als eine Krankheit betrachtet! — Nietzsche tritt hier der traditionellen, neuplatonischen Auslegung der bekannten Äufserung bei. Professor Heiberg hat nachgewiesen, dafs diese sich auf weit einfachere und weniger mystische Weise erklären läfst, wenn man den ganzen Zusammenhang betrachtet, in welchem sie vorkommt. [Siehe die Übersicht über die Verhandlungen der Königl. Dänischen Akademie der Wissenschaften. 1902. J. L. Heiberg: Sokrates' sidste Ord (Die letzten Worte des Sokrates).]

45 (S. 160). In seiner letzten Schrift „Wille zur Macht“ bezeichnet Nietzsche selbst seine Anschauung als Aristokratismus (Werke XV, S. 427). Am zitierten Orte scheint Nietzsche gegen Guyau und Fouillée zu polemisieren, die der soziologischen Betrachtung und deren Bedeutung für die Lebensanschauung so grofses Gewicht beilegen.

46 (S. 162). Nietzsches Auffassung hat hier eine Änderung erlitten, denn in den „Unzeitgemäfsen Betrachtungen“ (drittes Stück, § 5) ist es die Aufgabe aller Menschen, auf die Entstehung des grofsen Menschen hinzuarbeiten. Hier ist der Dualismus noch nicht so scharf und das Problem nicht so verwickelt.

47 (S. 164). Nietzsches Exemplare von Guyaus Büchern mit Randbemerkungen von ihm finden sich im Nietzsche-Archiv in Weimar, welches Fouillée die wichtigsten dieser Bemerkungen in Abschrift mitteilte. Fouillée benutzte dieselben in einem interessanten Kapitel seiner Schrift „Nietzsche et l'Immoralisme“ (1902). Livre III: „Les jugements de Nietzsche sur Guyau d'après des documents inédits“.

48 (S. 165). Vgl. meine „Ethik“ X, 3 (gegen Schlufs) über die Bedeutung der Vorbilder in Analogie mit der Bedeutung der Variationen für die Biologie.

49 (S. 170). Ich lasse mich hier nicht auf die Andeutungen in erkenntnistheoretischer und metaphysischer Richtung ein, die Nietzsche namentlich im dritten Buche des „Willens zur Macht“ gegeben hat. In seiner Auffassung der Prinzipien der Erkenntnis erinnert er an die ökonomisch-biologische Erkenntnistheorie, und noch entschiedener erinnert er in seiner Willensmetaphysik an Schopenhauers Philosophie (nur dafs er vom „Willen zur Macht“ und nicht vom „Willen zum Leben“ spricht).

50 (S. 173). Der Gedanke von der Wiederkunft aller Dinge ist nicht neu. Nietzsche hat denselben wahrscheinlich erst durch seine klassischen Studien kennen gelernt. Dies ist ein antiker Gedanke, der mit der Vorstellung von der Welt als einem begrenzten Ganzen in engem Zusammenhang steht. Wird zugleich angenommen, dafs Elemente und Kräfte unvergänglich sind, so ist eine rhythmische Wiederholung notwendig. Bei den Stoikern erschien eine solche Wiederholung nach jedem Weltbrande, sowohl Göttern als Menschen. Alles sollte dann auf dieselbe Weise wieder geschehen: Sokrates heiratet wieder die Xanthippe u. s. w. Es diente den Stoikern (siehe besonders Marcus Aurelius, Comm. XI, 1) zur Stütze ihrer Gemütsruhe, dafs nichts Neues kommen würde; weder würden unsere Nachkommen etwas wesentlich Neues erblicken, noch hätten unsere Vorfahren eine andere Welt gesehen als wir. — In neueren Zeiten ist diese Wiederholung öfters als vermeintliche Konsequenz der naturwissenschaftlichen Auffassung betrachtet worden, so von Blanqui, Le Bon, Nägeli, Guyau (vgl. Fouillée, „Nietzsche et l'Immoralisme“, IV, 3: „Le retour éternel“). Auch bei Dostojewski kommt der Gedanke zum Vorschein, — als eine Anfechtung von seiten des Teufels! (vgl. Merejkowskij, „Tolstoi et Dostojewskij“. Paris, 1903. S. 300). — Die Wiederholung ist natürlich nur dann notwendig, wenn man die Begrenzung der Welt voraussetzt und zu-

gleich dogmatisches Vertrauen auf die absolute Gültigkeit der wissenschaftlichen Grundsätze besitzt. Ist es uns dagegen unmöglich, uns hinsichtlich der Zeit, des Raumes, der Energie eine absolute Grenze der Welt zu denken, und sind jene Grundsätze uns nur die leitenden Hypothesen bei unserem Forschen, so wird die Möglichkeit des Entstehens neuer Elemente und Kombinationen nicht ausgeschlossen. Das Beziehungsgesetz führt uns ganz natürlich in dieser Richtung und stellt uns somit der Möglichkeit der Irrationalität des Daseins gegenüber. Vgl. hierüber meine „Philosophischen Probleme", Kap. II und III. Demnach wird Goethe am ehesten recht haben, wenn er sagt: „Neu ist immer die Erfahrung." — Bei Nietzsche ist die Lehre von der Notwendigkeit der Wiederholung nicht konsequent. Denn in seiner Erkenntnistheorie legt er grofses Gewicht darauf, dafs das Identitätsprinzip und die anderen Grundsätze Postulate unseres Willens seien, unseren Wunsch ausdrückten, die Natur unserer Gewalt zu unterwerfen. Wir selbst seien es, die die Identität in die Natur hineinlegten. „Man soll die Nötigung, Begriffe, Gattungen, Formen, Zwecke, Gesetze zu bilden („eine Welt der identischen Fälle"), nicht so verstehen, als ob wir damit die wahre Welt zu fixieren imstande wären, sondern als Nötigung, uns eine Welt zurechtzumachen, bei der unsere Existenz ermöglicht wird: — wir schaffen damit eine Welt, die berechenbar, vereinfacht, verständlich u. s. w. für uns ist." („Der Wille zur Macht", Aphor. 279.) Wenn Nietzsche annimmt, es gebe in der Tat keine identischen Fälle, so mufs er konsequent den Glauben an absolute Wiederholung aufgeben. Die Erfahrung zeigt denn ja auch nur Annäherung an absolute Identität und Wiederholung. Nietzsches Metaphysik und seine Erkenntnistheorie stimmen nicht miteinander überein. Überdies polemisiert er ja zuweilen gegen die Naturwissenschaft, weil diese Gleichheit vor dem Gesetze in der Natur einführe!

51 (S. 163). An diesem Punkte schliefst James sich Leuba an. „Leuba is undoubtedly right in contending that the conceptual belief... although so often efficacious and antecedent, is really accessory and non-essential, and that the joyous conviction can also come by far other channels than this conception. It is to the joyous conviction itself, the assurance that all is well with one, that he would give the name of faith par excellence." („Varieties of religious belief", S. 246 u. f.) — Vgl. hiermit „The will to believe", S. X: „What mankind at large most lacks is criticism and caution, not faith. Its cardinal weakness is to let belief follow recklessly upon lively conception, especially when the conception has instinctive liking as its back." James setzt hier hinzu, wenn er an die Heilsarmee oder ähnliche Kreise redete, würde er nicht den Willen und das Recht zum Glauben betonen; derartige Kreise seien vielmehr des „frischen Nordwests der Wissenschaft" benötigt, um ihre Krankhaftig-

keit und Barbarei hinauszufegen. Er rede aber an akademische Kreise, die andere Bedürfnisse hätten: „Paralysis of their native capacity for faith and timorous abulia in the religious field are their special forms of mental weakness.“

52 (S. 201). Von philosophischen Kritiken über James' Buch nenne ich hier zwei, eine vom Genfer Psychologen Th. Flournoy in der „Revue philosophique“ (November 1902) und die andere von J. M. Muirhead (Professor in Birmingham) im „International Journal of Ethics“ (Januar 1903). Flournoy stimmt mit Begeisterung James bei; Muirhead erkennt diesen als Psychologen an, ist aber um seiner Metaphysik willen mit ihm mifsvergnügt.

Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
803
H615

Høffding, Harald
Moderne Philosophen

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 08 14 07 004 3